Frontière·s

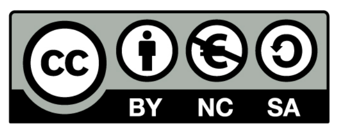
Revue d'Archéologie, Histoire & Histoire de l'Art

OPEN ACCESS

Décembre 2020



Nº 3. *Matérialiser la frontière*



Frontière·s
Revue d'archéologie, histoire et histoire de l'art

Publiée avec le soutien de
la Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux
dans le cadre de la pépinière de revues Prairial

Nº 3
Matérialiser la frontière

dir. Cécile MOULIN et Mathilde DURIEZ



LYON
DÉCEMBRE 2020

Frontière·s
Maison de l'Orient et de la Méditerranée
5/7 rue Raulin
69365 LYON CEDEX 07

ISSN 2534-7535

frontiere-s@mom.fr

Pour soumettre un article et consulter l'appel en cours :
www.frontiere-s.mom.fr
https://publications-prairial.fr/frontiere-s

Direction du numéro
Cécile MOULIN (HiSoMA-ArAr) et Mathilde DURIEZ (ArAr)

Auteurs
Johnny Samuele BALDI (Archéorient UMR 5133)
Blandine BESNARD (Université Lumière Lyon 2, Archéorient UMR 5133)
Sylvain CHARDONNET (Université Paul-Valéry Montpellier III, CEMM EA 4583)
Raphaël DEMÈS (Université de Lille, IRHiS UMR 8529 - CESCM UMR 7302)
Maxime EMION (Université de Rouen, GRHis EA 3831)
Manon SAUVAGE-CERISIER (Université de Lille, HALMA UMR 8164)
Constance TOPPIN (Université Savoie-Mont-Blanc, LLSETI EA3706)
Michèle VILLETARD (Université de Lille, HALMA UMR 8164)

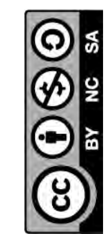
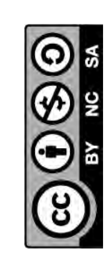
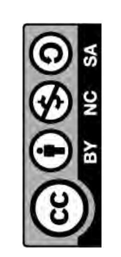


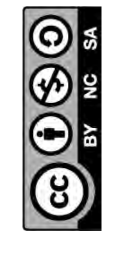
Photo de couverture :
Izkī (Oman), vue d'une rue.
Cliché B. Besnard.

Sommaire du numéro




BY NC SA

Passé/présent : approches croisées du matériel archéologique



Within small things

Reflections on techno-social boundaries between prehistory and recent past during a Lebanese fieldwork

DOI : 10.35562/frontieres.405

Johnny Samuele Baldi

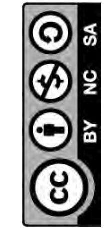
Chargé de recherche, CNRS, Archéorient (UMR 5133)

Abstract. *The village of Qleiaat, in the Mount Lebanon, has recently been the centre of archaeological activities aimed at studying late prehistoric and Early Bronze Age vestiges. But from the very beginning this research has also tried to investigate with purely archaeological means the remains of the recent past of the village, especially the pithoi used in the 19th-20th centuries for food storage, and the ruins left by violent clashes that took place in Qleiaat at the end of the Lebanese civil war. Through a reflection on the possibility of reconstructing physical frontiers starting from the archaeology of fossil techniques, this paper applies to a recent case-study an approach used until now only for prehistoric material culture. The aim is to recognize the frontier between the militias having clashed in Qleiaat in 1988-1990 on the basis of the* chaînes opératoires *of the* pithoi.

Keywords: Chaîne opératoire, Qleiaat, Lebanese civil war, socio-physical boundary

Résumé. *Le village de Qleiaat, au Mont Liban, a récemment été le centre d'activités archéologiques visant à étudier les vestiges de la fin de la préhistoire et du début de l'Âge du Bronze. Mais dès le début, ces recherches se sont également attaquées, avec des moyens purement archéologiques, aux vestiges du passé récent du village, en particulier aux pithoi utilisés aux* XIXe *et* XXe *siècles pour le stockage des aliments, ainsi qu'aux ruines laissées par les violents affrontements qui ont eu lieu à Qleiaat à la fin de la guerre civile libanaise. Par une réflexion sur la possibilité de reconstruire les frontières physiques à partir de l'archéologie des techniques fossiles, cet article applique à un cas d'étude récent une approche utilisée jusqu'à présent uniquement pour la culture matérielle préhistorique. L'objectif est de retracer la frontière entre les milices qui se sont affrontées à Qleiaat en 1988-1990 sur la base de l'analyse des chaînes opératoires des* pithoi.

Mots-clés : Chaîne opératoire, Qleiaat, guerre civile libanaise, frontière socio-physique.



This article was written in times of a pandemic and confinement, times when increasingly heavy frontiers are weighing down on relations between communities and individuals. Thanks to the person who visited Qleiaat with me for the first time, hoping that borders do not divide what should not be divided.

Introduction. A Lebanese fieldwork

Towards the end of December 2015, at Qleiaat, a densely populated village in the Mount Lebanon (about 1000 m above sea level), the excavation of a long, deep foundation trench during the construction of a multi-storey building brought to light a significant amount of ceramics dating back to the late prehistory (6th millennium BC) and to the Early Bronze Age II-III periods (2900-2600 BC). The site was then investigated in 2016 and 2017 by a joint project led by the IFPO (*Institut français du Proche-Orient* – French Institute

of the Near East) and the Museum of Lebanese Prehistory.[1] The 6th millennium sequence is known from the foundation trench of the building under construction (fig. 1). Its ceramic assemblage is mainly composed of local productions, but also of a non-negligible quantity of pots of allogeneic Mesopotamian traditions. Their early presence in a remote corner of the Lebanese Mountain points out a rather surprising cultural encounter. A few metres away from the building under construction, on the south-eastern slope of the upper mound (fig. 1), three ruined and highly unsafe buildings stand as dreadful recent carcasses, gutted by violent clashes between factions that, during the last phases of the Lebanese civil war, faced each other in Qleiaat. Since the very first survey, recent ruins have been investigated using methods typical of prehistoric research because one fact was patent. For an archaeologist confronted with both prehistoric and recent vestiges, the situation was the same: nothing was known about either of the two events: no one could talk about the first, and no one wanted to talk about the second.

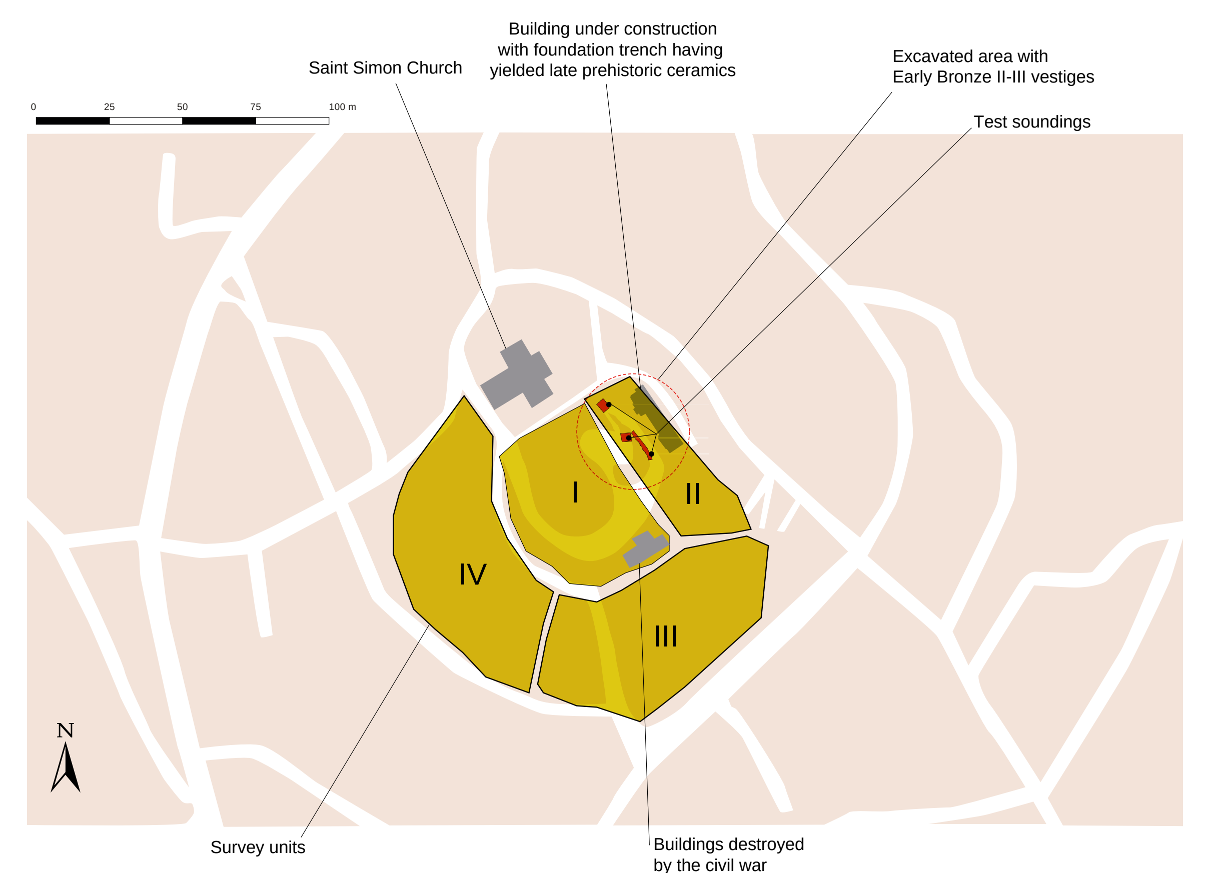


Figure 1. Qleiaat: map of inhabited districts with the main places mentioned in the text.
CAD J.S. Baldi

Beyond material culture: chaînes opératoires to materialize elusive borders

The presence at Qleiaat of Mesopotamian materials (and probably Mesopotamian immigrants) during the late prehistory triggered a reflection on how to reconstruct, on a material basis, the boundaries between the militias[2] involved in the severe clashes that took place there towards the end of the Lebanese civil war.[3] The attempt to reconstruct cultural frontiers on the basis of their material expressions is the central topic of the archaeological literature about 'culture contact'. It implies to recognize and understand specific intentional or unintentional ways of envisioning and representing the 'oneself' and the 'other'. The implicit assumption in

1 Fieldwork activities were conducted under the direction of Maya Boustani (Museum of Lebanese Prehistory) and myself (Baldi and Boustani *in press*).
2 Picard 2002; Rolland 2003.
3 Conventionally, it is considered that the Lebanese civil war lasted from 1975 until 1990, including in the definition of "civil war" not only the clashes between the various Lebanese religious factions, with their rapid and unpredictable changes of alliances, but also the intervention of various other states and international institutions (Palestine Liberation Organization, Israel, Syria, United Nations, Arab Ligue, etc. – See Fisk 2001).

such archaeological approaches is that material, frontiers can be recognized, since different material-cultural assemblages represent distinct cultural entities or 'cultures'.[4] Beyond several recent criticisms pointing to its intrinsic risk of essentialism and culturalism,[5] this strategy is problematic because of its heuristic limits. Indeed, in a scenario such as the late prehistoric Mesopotamian presence in the Mount Lebanon, the distinction between the 'foreign' and the 'local' ceramic is relatively easy to make because of the very dissimilar exterior appearance of local and foreign pottery.[6] But in the case of the factions that faced each other at the end of the civil war, everything is more complicated. When the notion of 'foreign' is not applicable because all the actors in the field, even if sometimes involved in extremely conflictual relationships, share the same cultural basis, social boundaries become undetectable to the analytic approaches of the archaeological discipline. Indeed, a cultural frontier defines distinctions that are not always (or very rarely) clearly apparent. Hence, prehistoric archaeology uses a much less superficial means of distinguishing past social boundaries by relying on concepts and methods specific to the anthropology of techniques in order to analyse the *chaînes opératoires*.[7] The *chaîne opératoire* is defined as the series of gestures and operations leading to the creation of an artefact. The notion of *chaîne opératoire* pertains both to the making and the studying of things, both to the process of transforming a single (or several) raw material(s) into a finished product[8] and to the analytical tool used for reconstructing such a process.[9] Approaching social borders between different groups according to their ways of making artefacts is a means to enhance the heuristic value of material culture.[10] In a scenario such as Qleiaat at the end of the Lebanese civil war, the *chaîne opératoire* approach may be the only archaeological exploratory tool to materialize a cultural frontier between basically identical traditions and, therefore, between the underlying social groups. When there is no material-cultural distinction between different groups virtually producing, using, and discarding the same things in the same way, the *chaîne opératoire* approach avoids an almost total anthropological blindness in archaeology.[11] Rather than searching for the materialization of social boundaries in things (in the fragments of things to which archaeological research applies), the study of *chaînes opératoires* searches for the materialization of boundaries within things, reconstructing relationships between groups of producers according to their traditional technical ways of crafting things.

Basically, at Qleiaat, the scarcity of first-hand documentary sources, as well as the traumatic and fresh nature of archaeologically-relevant events, led me to approach recent war ruins and ceramic pithoi by means that I usually apply to prehistoric phenomena.

An elusive wartime frontier

I did not intend to turn archaeological research into sociological or ethno-archaeological fieldwork because there was no chance for it.[12] No direct observation and no interaction with the actors of the end of the civil war were possible. As in the whole Lebanon, the tumultuous post-war reconstruction left very few traces of the past. Beyond recently ravaged buildings, only few old wine and oil millstones and large ceramic pithoi still remain, scattered in the gardens of some houses or at the edge of the church parking lot. Millstones are from the Roman period,[13] while pithoi are recent, even if nothing suggests the slightest relationship between them and the remnants of the civil war. Apart from some rare newspaper articles and oral accounts,[14] the fights that involved Christian Maronite and Orthodox armed groups are an almost undocumented episode of the

4 Green and Perlman 1985; Lightfoot and Martinez 1995; Stark 2015; Aniceto et al. 2017.

5 Jones 1997; Roberts and Vander Linden 2011; McInerney 2014; Hofmann 2016.

6 In particular, 6th millennium local pottery is plain or red slipped, while Mesopotamian traditions are often painted. However, beyond esthetic traits, both local and foreign ceramics have been characterized according to their technical aspect, through an analysis of the same type presented below (Baldi 2019a, note 43).

7 The *chaîne opératoire* is a notion enucleated over a century of debates (see Roux 2003, note 1 for a synthesis of the discussions since M. Mauss considerations in the 1920s).

8 Cresswell 1976, p. 12.

9 Roux 2019a; Livingstone-Smith 2007; Gosselain 2019.

10 Baldi 2013; Boëda 2013; Manclossi et al. 2019.

11 The so-called "war archaeology" in the former Yugoslavia, with its excavations of mass graves, is a flagrant example of anthropological blindness. In a context where funerary practices reflect a depersonalising massification, some forensic excavations have tried in vain to identify ethnicity traits of the deceased on the basis of the remains of their bodies, clothing, shoes, objects or personal ornaments. Actually, the ethnicity of the victims has been reconstructed only thanks to their ID cards or, more often, to the testimony of the living (Kaliterna 2006; Baldi 2012, p. 448).

12 Roux 2007; David and Kramer 2001.

13 Qleiaat is located on a major road that, crossing the Mount Lebanon, connects Byblos, on the coast, to Heliopolis-Baalbek in the Beqaa Valley. Despite its location on the mountains, the village was a conspicuous agricultural settlement in Roman and Byzantine times (Baldi and Boustani *in press*).

14 Abuna Youssef Mubarak, the priest of the Maronite parish of Saint Simon, was a child when he was injured in a leg, some owners of the destroyed family homes are still alive: none of them speak openly or willingly about that period.



Figure 4. Qleiaat: building destroyed during inter-Christian clashes at the end of the Lebanese civil war
Picture J.S. Baldi

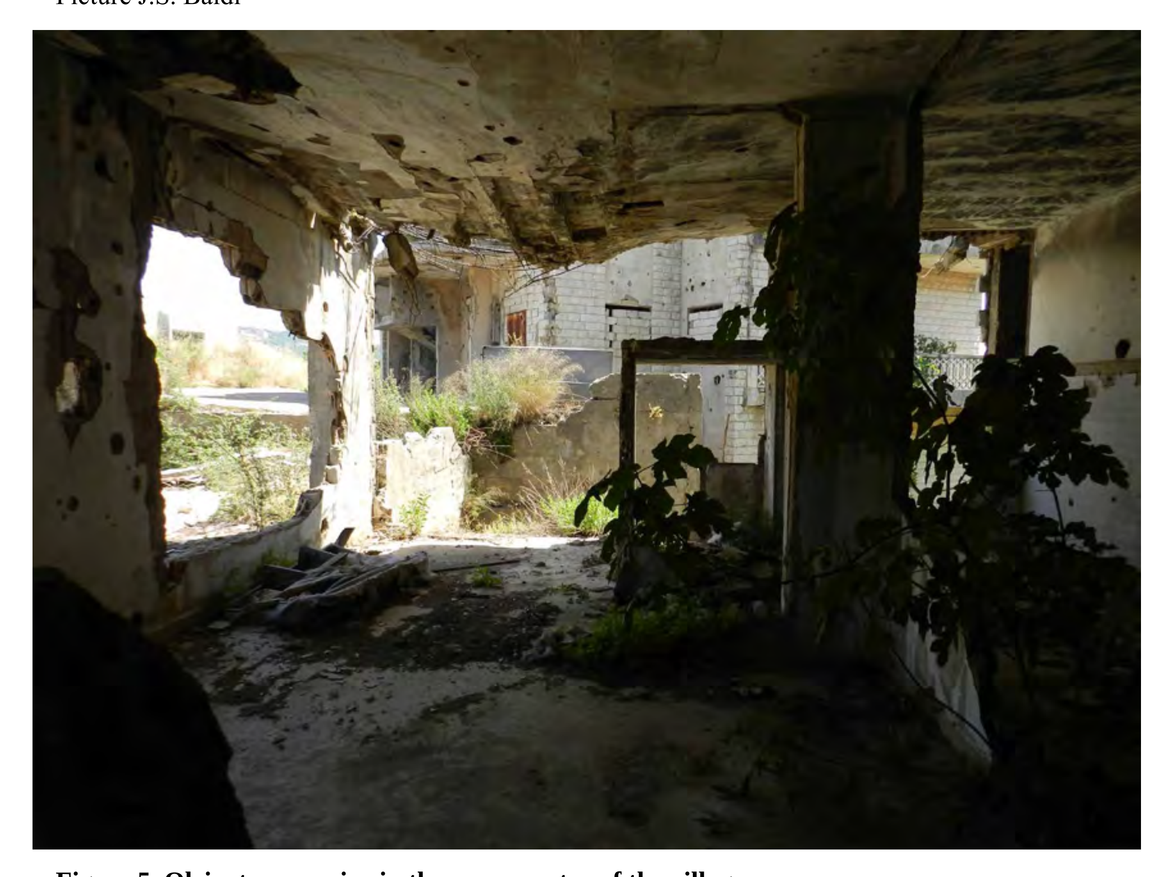


Figure 5. Qleiaat: war ruins in the upper sector of the village
Picture J.S. Baldi.



Figure 6. Qleiaat, upper portion of the village: holes in the walls from impacts of mortar shells
Picture J.S. Baldi



Figure 7. Qleiaat, upper portion of the village: mortar shells holes used to fire at the lower part of the village
Picture J.S. Baldi

final phase of the civil war,[15] especially outside Beirut. At the top of the archaeological mound of Qleiaat and in the destroyed buildings (fig. 2), the material culture of the 1970s and 1980s speaks of a Christian village which, despite the war, gave to food a prominent place in its social practices.

Plates, forks, spoons, tableware, bottles of alcoholic spirituals and boxes of Egyptian laxatives are ubiquitous. The beginning of the fights led to the precipitous departure of the families once living on the upper sector of the hill, quickly replaced by the fighters, as demonstrated by the suitcases abandoned in a hurry, the open wardrobes, the beds that still have their sheets, the overturned books and the cosmetics left in bathroom cabinets.[16]

In addition, perforated walls and staircases, bullets, destroyed masonry, as well as Russian, Italian, French, and Yugoslavian mortar shells indicate how clashes became a lasting battle (fig. 3-5), with militias based in the buildings of the upper portion of the village threatening other fighters in other buildings (fig. 5) and monitoring the port of Beirut far downstream (fig. 6).

Qleiaat is a mountain village: winters are long, snowy, and cold. Many books and furniture have been burnt to warm up the fighters occupying these devastated architectures full of holes. War is a boring occupation, so they drew a lot of graffiti on the walls: obscene pictures, caricatures, prayers, churches, signatures, insults against the enemy and attempts of self-portraits (fig. 7).

The whole material landscape indicates that one of the many bloody and painful communitarian-military borders of the Lebanese civil war traversed Qleiaat during the inter-Christian clashes of 1988-1990. However, the absence of documentary sources makes it impossible to reconstruct how this border worked. The current landscape does not allow to understand who was shooting at whom, and in which direction. The impacts of the bullets do not have any privileged orientation and there are no symbolic traces of the different factions in distinct areas of the village. Everything seems to compose a chaotic picture, in which nothing shows whether the two factions divided the territory according to some affiliation to the neighbourhoods, or the strongholds of each faction were distributed like wildfires inside the village. The current appearance of the village provides a misleading visual contrast between the recently rebuilt structures (namely the large majority of the

15 Corm 2003.
16 Baldi 2019b, fig. 5-7.

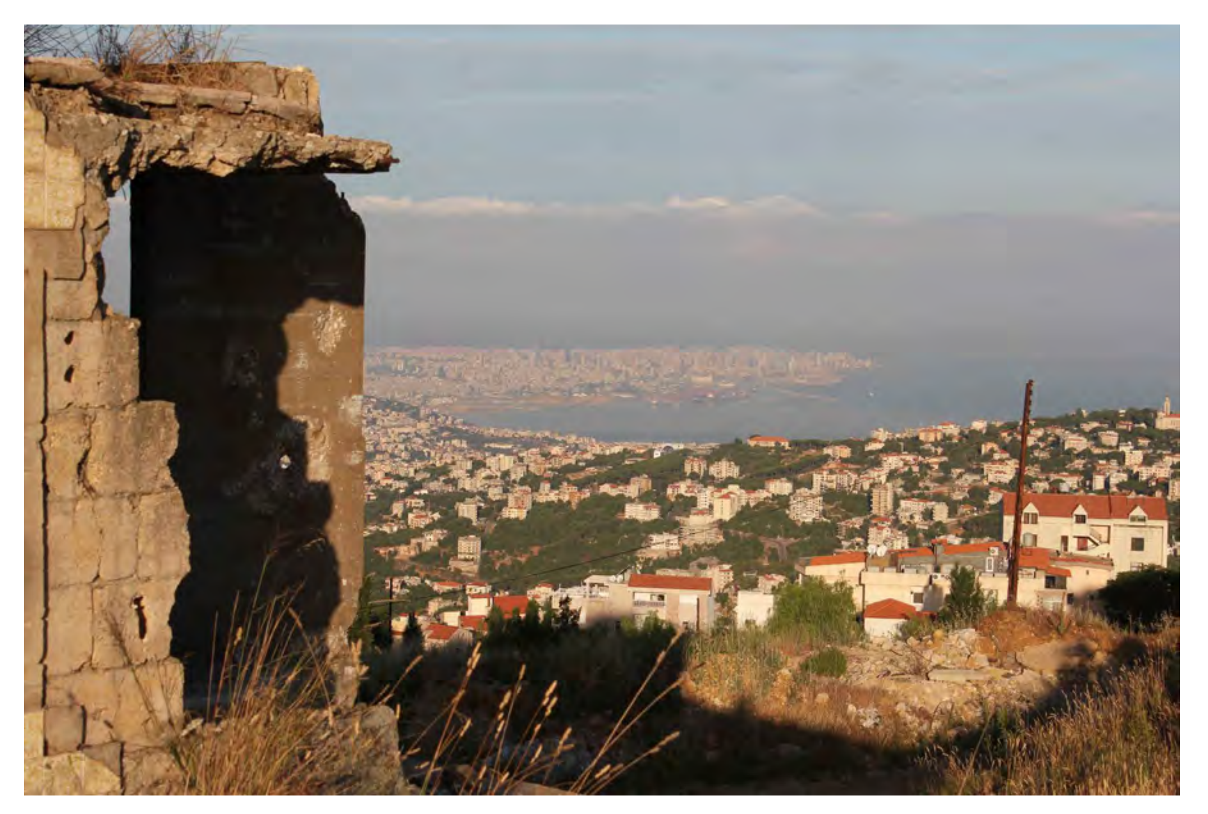


Figure 8. Qleiaat, upper portion of the village: view of the harbour of Beirut
Picture J.S. Baldi

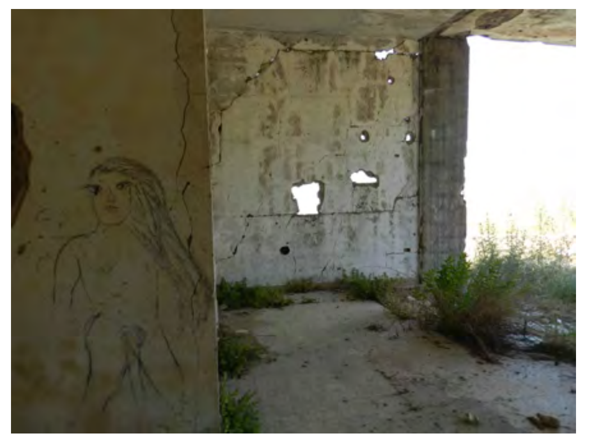


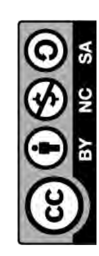


Figure 9. Qleiaat, upper portion of the village: war graffiti
Picture J.S. Baldi





Figure 10. Qleiaat: dates of manufacture engraved on wet clay when making the *pithoi*
Pictures J.S. Baldi



buildings) and the devastated wartime ruins. Nothing of the communitarian border that was the fighting front line for over two years remains in the current configuration of the village.

Wartime, and how was produced what remains of it

On the other hand, the *pithoi* are now in disuse and are not remnants from the war. As indicated by the dates engraved by the potters (in Latin or Arabic numerals) on some of them, they have been crafted (at least) between the late 19th century and the 1980s (fig. 8).

Some of these large terracotta containers, once used to store foodstuffs for peasant families, lay now abandoned or shattered in unoccupied areas amongst recent buildings. Some show clear traces of the fighting, while others have been reused as large flower pots in house gardens (fig. 9).[17]

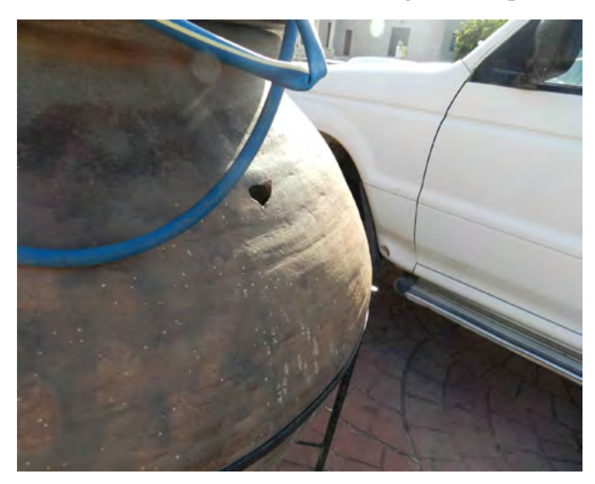



Figure 2. Qleiaat: *pithoi* perforated by bullets or reused as decorative vases
Picture J.S. Baldi

Some *pithoi* have a fairly globular profile with a rounded base, while others have a slightly oval shape with a somewhat pointed base. Some have no decoration, while others have a roped pattern towards the middle of the body. But all share the same dimensions: about 1.2-1.4 m height, about 90-120 cm width, with a mouth diameter of 30-40 cm. Morpho-stylistic features correspond to functional differences: the slightly ovoid-shaped containers with a roped decoration were once partially buried oil jars, while the globular-shaped and undecorated *pithoi* were used to store grains or water (fig. 10).[18]




Figure 3. Qleiaat: ovoid pithos with roped decoration once used as large oil jar (left) and globular pithos once used to store grains (right)
Pictures J.S. Baldi

As for manufacturing methods, it is possible to identify two distinct groups of fabrics that share similarly prepared minerally tempered raw materials, with a fairly homogeneous percentage of limestone (around 15-

17 The presence of fragmentary *pithoi* allowed observations by a magnifying glass, in order to classify ceramic pastes and traces of manufacturing techniques.

18 A further clue is that many ovoid roped containers still have clear traces of oily substances inside. In addition, many inhabitants offer corroborating testimonies on the functional distinction between *pithoi*.

20%). But the clays used for the two classes of fabrics are unmistakably different: the first one (A) has basaltic inclusions, while the second (B) is characterized by a not negligible presence of chalks. Moreover, all the pastes were fired at medium temperatures,[19] but A pastes (with a homogeneous orange-red colour) under conditions of good oxidation, while B pastes in a partially oxidizing atmosphere (as shown by their dark grey heart). Although a certain amount of basalt is documented in the mountainous hinterland areas of Beirut and Byblos,[20] it is clear that clay sources used for the *pithoi* are not local, as the rare clay outcrops in the vicinity of Qleiaat are characterized by a strong presence of dolomite, which is virtually absent in *pithoi* fabrics. The sharp distinction between A and B fabrics is confirmed by the fact that each type of paste has been used to build *pithoi* according to different manufacturing techniques.[21] On the one hand, A fabrics were used for *pithoi* produced by overlapping 4-5 cm thick rounded spiral coils. Each pithos was made up of two parts, both built by spiral coils, but the upper portion was not coiled until the lower one was dry and solid enough to support its weight; then, the whole roughout was shaped by a paddle and anvil technique. This shaping method caused some distinctive macro-traces: the difference in drying between the upper and lower portion of the containers produced a long horizontal crack at the junction, while the joints of the other coils were almost completely erased by the paddle and anvil technique, which left very regular flapping facets on the outer surface (fig. 11).

On the other hand, *pithoi* in B pastes were shaped by overlapping 5 cm thick flattened ring coils: the exterior surface was simply hand-finished, which left the joints between the coils very visible (fig. 13).

In summary, the *pithoi* were produced by two distinct *chaînes opératoires*:

- Group I *pithoi* in A fabric (with limestone, ferruginous and basaltic inclusions) were manufactured by overlapping spirals of large rounded coils, with the upper portion built only after the drying of the lower part, then shaped by paddle and anvil, and finally fired in oxidizing conditions.
- Group II *pithoi* in B fabric (with limestone and chalky inclusions) were produced by overlapping several rings of large flattened coils and fired in semi-oxidizing conditions.






Figure 11. Qleiaat: *Pithoi* Group I in A fabric (limestone, iron and basaltic inclusion) shaped by overlapping large spiral coils then regularized by paddle and anvil
Pictures J.S. Baldi

Each of the two *chaînes opératoires* has been used to craft both roped decorated ovoid-shaped *pithoi* to contain oil and globular *pithoi* to store water or grain.

19 Calcite of limestone inclusions does not seem to be altered by the heat, which means that temperatures did not exceed 900 °C and were most likely slightly over 700 °C (Quinn 2013, p. 91).

20 Since the Early Bronze II-III (early 3rd millennium BCE), in the mountains east of Byblos, some ceramic pastes have basaltic inclusions of local origin (Poupet et al. 2018.). At Qleiaat, Early Bronze II-III pottery is similar in terms of manufacturing techniques, morphology, and decorations to the assemblages of the whole of North Lebanon. However, even ancient ceramics have no basaltic pastes, but rather dolomitic clays of local origin.

21 In the last twenty years the analysis of macro- and micro-traces to reconstruct manufacturing techniques has started to be used also in the prehistoric Levant (Ali 2005; Baldi 2013, 2017; Roux 2003, 2019b).

Since all the *pithoi* have the same size and were used for the same purposes, the very existence of such different *chaînes opératoires* expresses a clear social distinction between the producers, who respected and transmitted through generations different traditions because they patently belonged to different groups.[22] In itself, this simply translates into technical terms some kind of social difference between the producers and is not necessarily related to the military-communitarian frontier that has divided Qleiaat at the end of the Lebanese civil war.[23] Moreover, the clashes between Maronite and Orthodox militias lasted two years in a milieu whose material culture was essentially made of plastics and steel industrial supplies. Instead, some of the *pithoi* date back to the 19th century and even the more recent ones, at the time of the civil war, were only leftovers of nearly disappeared crafts and peasant traditions. Therefore, both a chronological and a material discrepancy seems to exist between the social frontier that has long distinguished the producers of the *pithoi* and the border that marked the front line between Christian militias in 1988-1990.

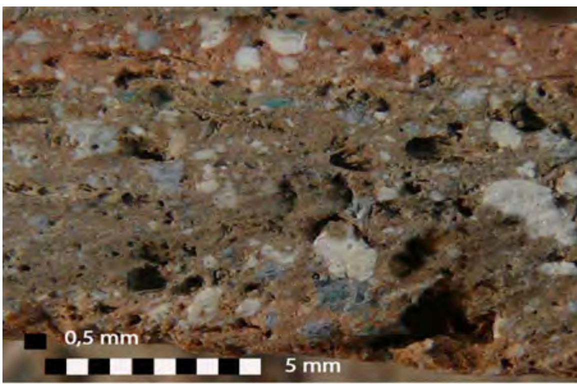






Figure 12. Qleiaat: ***Pithoi*** **Group II in B fabric (limestone, sands and chalk inclusions) shaped by overlapping large ring coils**
Pictures J.S. Baldi

Chaînes opératoires in space: materializing a frontier

However, the study of the synchronic – namely spatial – relations between the *chaînes opératoires* identified for the manufacture of the *pithoi* offers interesting results. This archaeological approach requires specific conditions to be applied to prehistoric or recent material culture. First of all, it makes sense to evaluate spatial interactions between *chaînes opératoires* only if these are relevant to archaeological materials belonging to the same stratigraphic level, or to items that were all simultaneously in use at a given time in the past. Furthermore, the archaeological materials in question must be as much as possible *in situ*, and must not have been subjected to radical displacements having erased or irreversibly disfigured the spatial scheme of their relations. The Qleiaat *pithoi* meet these criteria: they have been progressively neglected since the early 1970s, but regardless of the date of production many of them have continued to be used until the early 1990s; moreover, they are all heavy enough to have remained approximately in the same position until today. Finally, a last critical factor for reading spatial relations between *chaînes opératoires* is that the overlapping of production and distribution networks does not make unintelligible the whole framework of interactions. In fact, *chaînes opératoires* relate to the production of objects by expressing on a technical level some kind of social distinction between their producers (based on family, religion, lineage, ethnic affiliations, economic groups, and so on). But the location where items are found (namely their place of use if they are *in situ*) depends on distribution and exchange networks that have led a given object to be employed in a specific place. The possible configurations between production and distribution networks of any type of item are innumerable and a spatial analysis of the *chaînes opératoires* can only

22 Wenger 1998; Roddick and Stahl 2016; Stark et al. 2008.
23 On the other hand, the study of the pithoi had begun in an independent way from the documentation of the war ruins: both are remains of a recent past that can be studied by archaeological means.

provide an ex-post, static image of these relations. In almost all possible configurations between production and distribution networks, this image is so chaotic that it appears indecipherable, because distinct groups of craftspeople producing for all consumers inevitably generate an inextricable series of interweaving between the production phase and the place of use. In other words, regardless of period or social organization, the normal outcome of any situation of significant economic integration between different groups, with craftspeople offering their products to anyone who wants them, is a knotty entanglement of objects manufactured according to different *chaînes opératoires* that are used (and therefore found) next to each other, without any spatial distinction.

Conversely, the only possible pattern generating a clear spatial separation between items manufactured by different producers (i.e. according to different *chaînes opératoires*) is a situation where producers and users belong to the same social group. This means that a spatial frontier between *chaînes opératoires* can be recognized only where the production of a certain item by a certain group is exclusively intended for distribution and use within the same group. This seems to be, precisely, the situation documented in Qleiaat by the spatial distribution of the *chaînes opératoires* of the *pithoi*. Amongst the 24 *pithoi* identified at Qleiaat, all the specimens of Group I (fig. 12) are dispersed in the lower sectors of the village, while all those of Group II (fig. 9) are concentrated in the upper sector of the settlement, without any area in which Groups I and II are mixed (fig. 13). This factual frontier cannot in any way be accidental: it materializes a distinction between groups both in terms of technical-craft traditions and for the integration between their economic networks.

Despite the absence of definite evidence, some data suggests that this frontier may coincide with the border between Christian militias in 1988-1990. In fact, although the recent production of traditional Lebanese ceramics is very little known, the *chaînes opératoires* characterizing Groups I and II are still documented in two centres renowned for their potting traditions, respectively Beit Chabab for Group I[24] and Rashaya al Foukhar for Group II.[25] The first one is a Maronite village, the inhabitants of the second are Orthodox. Furthermore, the presence of basaltic inclusions in the pastes used for *pithoi* of Group I is not surprising for the Mount Lebanon-Metn region, a predominantly Maronite region, where Beit Chabab is located. In parallel, the chalk in the paste of Group II is consistent with the geology of the Southern Beqaa Valley clays, a region with a large Orthodox presence,[26] used in Rashaya al Foukhar.[27] As indicated by dates engraved on some *pithoi*, the oldest of both Groups I and II were made at the end of the 19th century, while the most recent ones date back to the 1980s, when the civil war had already been going on for some time. The spatial distribution of the *chaînes opératoires* would suggest that, long before the inter-Christian clashes at the end of the civil war, a secluded area of the village towards the top of the mound was occupied by Orthodox families, who used *pithoi* produced and distributed within a commercial network of their own religious community. The lower areas of the village may have been occupied by Maronite families, who stored water and grain in *pithoi* made and then sold within the Maronite community. According to this framework, Orthodox militias would have installed themselves in the upper area of the village, previously occupied by families from the same community: a choice that might have been dictated by the possibility of enjoying, initially, some logistic support and, then, by the advantageous position over the rest of the village below. Nothing is proven with certainty in this reconstruction of the facts, but the long inter-Christian battle seems to have been a Maronite siege that, from below, conquered the top of the village. The only reconstructed building on top of the hill is the great Maronite church of Saint Simon. The reason why the war ruins near the church have not yet been demolished and rebuilt could support the reconstruction suggested by the distribution of the *chaînes opératoires*: the owners of these buildings are difficult to find, displaced during the war and no longer residents of Qleiaat.

What remains of a frontier

Crafting is far more than making. Craft is indeed about making, without making being necessarily craft.[28] Craft means articulating in a specific skilful manner a peculiar entanglement between people and things, drawing upon materials by cognizing technical gestures and abstracting concepts from this practice. While they make things in a specific way, craftspeople think with and through the materials and tools they use. The-

24 Beit Chabab is a mountain village 24 km north of Beirut, in the Metn district. Concerning its potting traditions, see Amin Barkawi (1963, p. 24) and https://www.youtube.com/watch?v=ytFEsQVy5bQ [March 2020].

25 Rashaya al Foukhar is located on the western slopes of Mount Hermon, in the district of Hasbaya in southern Lebanon. The local ceramic traditions have influenced even the toponym (*foukhar* is the Arabic word for "ceramics") and are documented by several authors (Robinson and Smith 1856; Amin Barkawi 1963, p. 11).

26 Davie 2008.

27 El-Khatib et al. 1977; Darwish 2006.

28 On the other hand, making objects is far from uniquely human and does not characterize human behaviour *per se* (Shumaker *et al*. 2011).

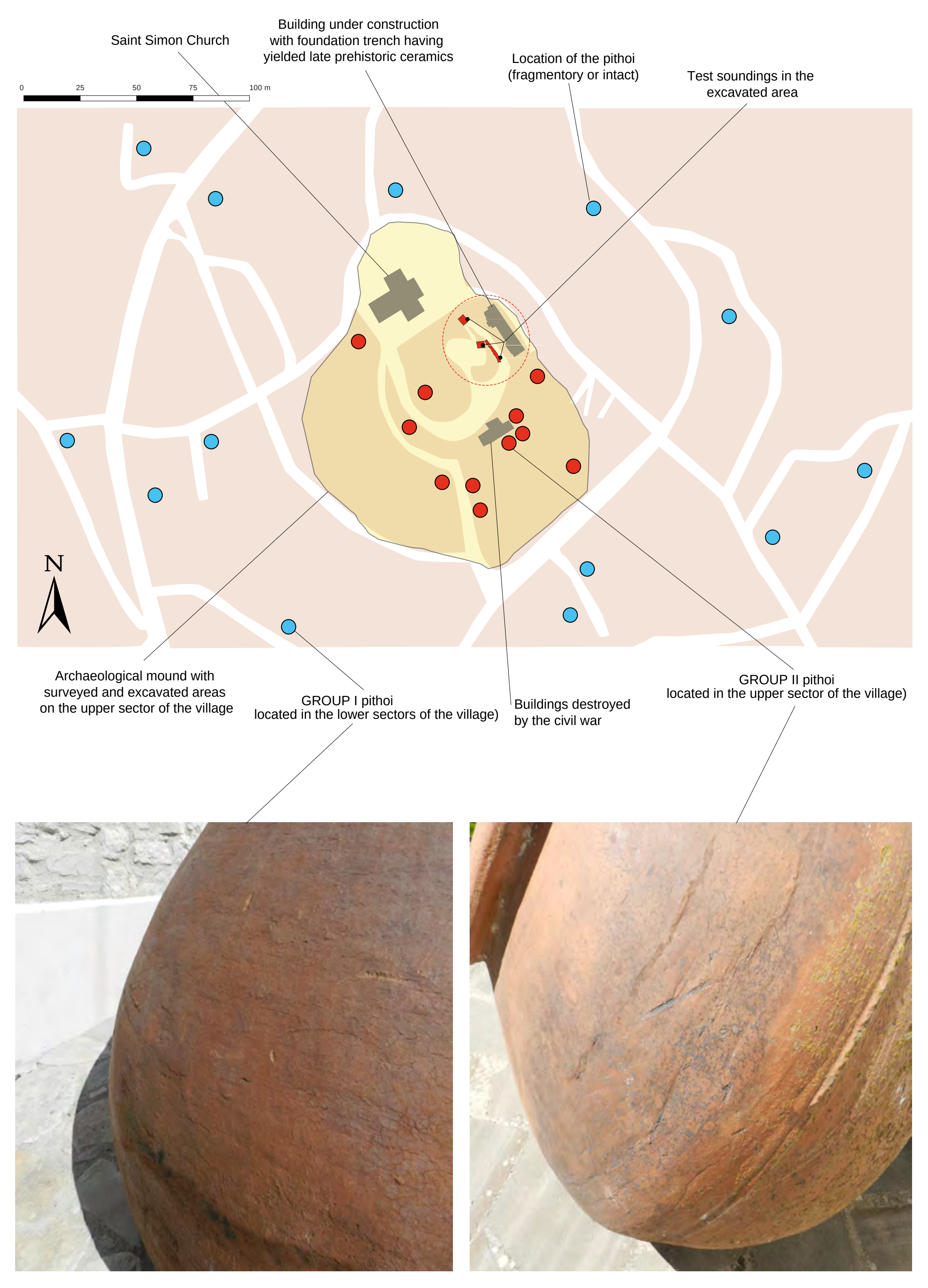
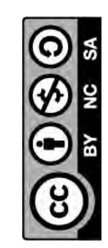


Figure 13. Qleiaat: map of inhabited districts with the location of Group I and II of *pithoi*
CAD and pictures J.S. Baldi

refore, the *chaînes opératoires*, namely the specific ways of skilfully handling of materials and tools in order to make things, are not a mere descriptive category, but rather a heuristic device.[29] Indeed, like science and art, crafting is a way of exploring, understanding, and creating: like scientists and artists, craftspeople make a particular claim about material reality and its possible developments. Empirical knowledge is the methodology employed by craftspeople in doing so: a truth claim based on the fact that what they make actually works. This was the case in prehistory for the different modalities of manufacturing local or foreign ceramics, and this is the case for the two *chaînes opératoires* recently used to craft Qleiaat *pithoi*. They are not simply distinct ways of making objects aimed at the same functions: they are material expressions of material mentalities of different groups, namely their peculiar ways of conceiving the relationship with resources and tools needed to make *pithoi*. Moreover, since the social boundary between these producers is also clearly readable through the distribution of their products, this means that the *pithoi* were not only manufactured by different groups, but also intended exclusively for consumption within those same groups. In the absence of first-hand accounts and relying just on analytic means proper to prehistoric archaeology, it is impossible to define with absolute certitude the anthropological nature of these two communities of craft and consumption practice.[30] Nevertheless, the *pithoi* and the war ruins, initially studied independently of each other, seem to be part of the same organizational scheme of the village since the 19th century. Thus, the technical frontier drawn by the spatial distribution of the *chaînes opératoire* of the *pithoi* may match with the front line between Maronite and Orthodox militias in 1988-1990. The composition of the ceramic pastes as well as the shaping techniques used in the manufacture of the *pithoi* offer strong clues in this sense and even suggest that the front line corresponded to the distribution of the two communities within the village long before the outbreak of the inter-Christian clashes.

The social frontier materialized by the *chaînes opératoires* within the *pithoi* and in their spatial distribution may also have been a bloody fighting border and a deep scar that still remains on the body of Qleiaat. But archaeology can only perceive what remains of things and within things, while has no means to dig into what remains deep within the souls.



29 Baldi in press; Schlanger 1994; Gosselain 2019.
30 Wenger 1998.

Bibliography

Ali N. 2005. *The Development of Pottery Technology from the Late Sixth to the Fifth Millennium B.C. in Northern Jordan. Ethno- and archaeological studies: Abu Hamid as a key site*, BAR International Series 1422, Oxford.

Amin Barkawi F. 1963, *A Survey of Contemporary Lebanese Pottery*, M.Phil thesis, Beirut College for Women, Beyrouth (inédit).

Aniceto L., Delvoye A., Hermenault L., Khan B. et Treuillot J. (dir.) 2017, *Archéologie de la frontière*, Paris.

Baldi J.S. 2012, « Nazionalismi e strumentalizzazioni archeologiche: qualche considerazione sulle ossessioni identitarie in protostoria », *Intersezioni, Rivista di Storia delle Idee* XXXII (3), p. 447-462.

Baldi J.S. 2013, **«** Ceramic technology at Tell Qarassa North (southern Syria): from "cultures" to "ways of doing" », *in* L. Bombardieri, A. D'Agostino, G. Guarducci**,** V. Orsi et S. Valentini (éd.), *SOMA, 2012: Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, Italy, 13 March 2012*, Oxford, p. 17-24.

Baldi, J.S. 2017, « La Région de Byblos de la Fin du VI[e] au Début du III[e] Millénaire : Formation d'un Réseau Territorial », *Syria* 94, p. 123-155.

Baldi J.S. 2019a, « Evolution as a way of intertwining: regional approach and new data on the Halaf-Ubaid Transition in Northern Mesopotamia », *WEST & EAST Supplementa*, Proceedings of the Broadening Horizons 5 Conference (BH5), Udine, p. 71-88.

Baldi J.S. 2019b, « Picturing concrete matters: an archaeography of Lebanese destroyed family homes », *Routes de l'Orient*, p. 165-182.

Baldi J.S. *à paraître*, « Broadening perspectives through the *chaîne opératoire* approach: scattered epistemological notes on the case-study of Tell Abu Habil (Jordan) », *ARC*.

Baldi J.S. et Boustani M. *à paraître*, « Nouvelles découvertes archéologiques en haute montagne : le site de Qleiaat (Kesrouan-mont Liban) », *BAAL*.

Boëda E. 2013, *Techno-Logique & Technologie: Une Paléo-Histoire des Objets Lithiques Tranchants*, Paris.

Corm G. 2003, *Le Liban contemporain : Histoire et société*, Paris.

Cresswell R. 1976, « Techniques et culture, les bases d'un programme de travail », *Techniques et culture* 1, p. 7-59.

Darwish T. 2006, *Soil Map of Lebanon*, 1:50 000, Monograph Series n°4, CNRS, Remote Sensing Center, Beyrouth.

David N. et Kramer C. 2001, *Ethnoarchaeology in Action*, Cambridge.

Davie M.F 2008, « Internet et les enjeux de la cartographie des religions au Liban », *Géographie et cultures* 68, p. 81-98.

El-Khatib A., Khazzaka K., Sayegh A.H. et Sherman G.D. 1977, *Carte de reconnaissance des minéraux argileux des sols du Liban*, Conseil National de la Recherche Scientifique, Beyrouth.

Fisk R. 2001, *Pity the Nation: Lebanon at War*, Londres.

Gosselain O. 2019, « Pottery chaînes opératoires as Historical Documents », *in* T. Spear (éd.), *The Oxford Encyclopedia of African Historiography: Methods and Sources*, Oxford.

Green S.W. et Perlman S.M. 1985, *The Archaeology of Frontiers and Boundaries*, Cambridge, Massachusetts.

Hofmann K.P. 2016, « With víkingr into the Identity Trap: When Historiographical Actors Get a Life of Their Own », *in* W. Pohl and A. Gingrich (éd.), *The Genetic Challenge to Medieval History and Archaeology*, Vienne, p. 91-122, disponible sur : http://medievalworlds.net/?arp=0x00348d19 [consulté en mars 2020].

Jones S. 1997, *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, Londres-New York.

Kaliterna T. 2006, « Batajnica, masovna grobnica », *Monitor* January 2006, p. 12-39.

Lightfoot K.G. et Martinez A. 1995, « Frontiers and Boundaries in archaeological perspective », *Annual Review of Anthropology* 24, p. 471-492.

Livingstone-Smith A. 2007, *Chaîne opératoire de la poterie. Références ethnographiques, analyses et reconstitution*, Tervuren.

Manclossi F., Rosen A.S. et Boëda E. 2019, « From Stone to Metal: The Dynamics of Technological Change in the Decline of Chipped Stone Tool Production. A Case Study from the Southern Levant (5th-1st Millennia BCE) », *Journal of Archaeological Method and Theory* 26, p. 1-51.

McInerney J. (éd.) 2014, *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester.

Picard E. 2002, *Lebanon: A Shattered Country: Myths and Realities of the Wars in Lebanon*, Revised Edition, New York.

Poupet P., Baldi J.S et Harfouche R. 2018, « Matériaux pour céramiques à l'âge du Bronze, dans la vallée du Nahr Ibrahim (Liban) », *Syria* 95.1, p. 171-196.

Quinn P.S. 2013, *Ceramic petrography*, Oxford.

Roberts W.B. et Vander Linden M. 2011, « Investigating archaeological cultures: material culture, variability and transmission », *in* W.B. Roberts et M. Vander Linden (**éd**.), *Investigating Archaeological Cultures: Material Culture, Variability and Transmission*, New York, p. 1-22.

Robinson E. et Smith E. 1856, *Later Biblical Researches in Palestine and adjacent regions: A Journal of Travels in the year 1852*, Londres.

Roddick A.P. et Stahl A.B. (éd.) 2016, *Knowledge in Motion: Constellations of Learning Across Time and Place*, Tucson.

Rolland J.C. 2003, *Lebanon: Current Issues and Background*, New York.

Roux V. 2003, « A Dynamic Systems Framework for Studying Technological Change: Application to the Emergence of the Potter's Wheel in the Southern Levant », *Journal of Archaeological Method and Theory* 10 (1), p. 1-30.

Roux V. 2007, « Ethnoarchaeology: a Non Historical Science of Reference Necessary for Interpreting the Past », *Journal of Archaeological Method and Theory* 14 (2), p. 153-178.

Roux V. 2019a, *Ceramics and Society: A Technological Approach to Archaeological Assemblages*, Cham, Switzerland.

Roux V. 2019b, « The Ghassulian Ceramic Tradition: A Single Chaîne Opératoire Prevalent throughout the Southern Levant », *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies* 7.1, p. 23-43.

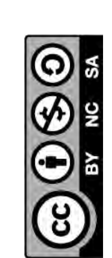
Schlanger N. 1994, « Mindful technology: unleashing the *chaîne opératoire* for an archaeology of mind », *in* C. Renfrew et E. Zubrow (*éd*.), *The ancient mind: Elements of cognitive archaeology*, Cambridge, p. 143-151.

Shumaker R.W., Walkup K.R., et Beck B.B. 2011, *Animal Tool Behavior: The Use and Manufacture of Tools by Animals*, Baltimore.

Stark M.T. 2015, *The Archaeology of Social Boundaries*, Smithsonian Series in Archaeological Inquiry, Washington-Londres.

Stark M.T., Bowser B. et Horne L. (éd.) 2008, *Cultural Transmission and Material Culture. Breaking Down Boundaries*, Tucson.

Wenger E. 1998, *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge.



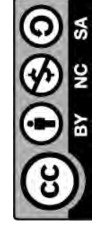
Architecture vernaculaire de terre et évacuation des eaux

Études de cas dans l'intérieur de l'Oman et perspectives ethnoarchéologiques

DOI : 10.35562/frontieres.415

Blandine Besnard

Doctorante, Université Lumière Lyon 2, Archéorient (UMR 5133)



Résumé. *Abandonné progressivement depuis les années 1970, le patrimoine vernaculaire de la région de l'intérieur de l'Oman vit ses derniers feux et il y a urgence à collecter des données tant ethnologiques qu'architecturales avant que celles-ci ne tombent définitivement dans le domaine de l'Histoire et de l'Archéologie. C'est dans cette optique qu'une prospection visant à relever les aménagements dédiés à l'évacuation de l'eau au sein de trois quartiers traditionnels de briques crues de l'intérieur de l'Oman (Birkat al-Mawz, Izkī et al-Ḥamrā') a été réalisée en mars 2020. Cette prospection a permis de mettre en lumière les techniques et les aménagements liés à l'évacuation des eaux dans ces quartiers traditionnels omanais qui n'avaient jamais fait l'objet d'une attention particulière, mais également d'ouvrir des perspectives ethnoarchéologiques, une discipline qui postule que l'ethnographie permet d'enrichir l'interprétation de données archéologiques, voire l'absence de ces dernières. Sur 359 installations recensées, les gargouilles représentent 99 % de l'échantillon. L'absence d'installation au sol (puisard, canalisation, égout) a notamment montré que des solutions très simples en matière de gestion de l'eau au sein d'une architecture de briques, permettaient de dépasser la dichotomie des couples absence/défaillance ou présence/performance générée par la partialité des données archéologiques.*

Mots-clés : Sultanat d'Oman, Levant Sud, archéologie, ethnoarchéologie, architecture de terre, gestion de l'eau, installation hydraulique

Abstract. *Gradually abandoned since the 1970s, the vernacular heritage of the interior region of Oman is experiencing its last fires and there is an urgent need to collect both ethnological and architectural data before they definitely fall into the domain of History and Archaeology. With this in mind, a survey aiming to identify water drainage installations in three traditional mud-brick neighbourhoods in the interior of Oman (Birkat al-Mawz, Izkī and al-Ḥamrā') was carried out in March 2020. This survey highlighted the techniques and facilities related to water drainage in traditional Omani neighbourhoods that had never been the subject of any particular attention, but also opened up ethnoarchaeological perspectives, a discipline that postulates that ethnography can enrich the interpretation of archaeological data, or even the absence of the latter. Out of 359 identified installations, gargoyles represent 99% of the sample. The absence of ground installations (e.g. sump, drain, sewer) showed that very simple solutions for water management within a brick architecture made it possible to overcome the dichotomy of absence/failure or presence/performance pairs generated by the bias of archaeological data.*

Keywords: Sultanate of Oman, Southern Levant, ethnoarchaeology, archaeology, earthen architecture, water management, hydraulic installation

Introduction

Au Proche-Orient, l'utilisation de la terre à bâtir comme matériau de construction apparaît dans le répertoire archéologique dès le XIVe millénaire av. J.-C. Vers le Xe millénaire av. J.-C., certains sites du Levant sud, de la Mésopotamie ou de l'Iran (fig. 1, no 1) attestent pour la première fois de l'utilisation de briques crues. Par la suite, cette technique se répand à l'ensemble du Proche-Orient donnant naissance à des dizaines de cultures constructives[1] dont certaines sont encore vivantes aujourd'hui (Syrie, Yémen, Afghanistan, etc.)[2]. Ayant naturellement suivi des trajectoires différentes celles-ci sont, et ont été, l'objet d'étude d'une large variété de disciplines schématisées en fig. 2.

La remarquable longévité de cette architecture est le résultat d'une symbiose parfaite entre l'homme et son environnement. En effet, une brique crue nécessite peu de moyens techniques puisqu'elle est entièrement composée de matériaux *durables*, assemblés selon des quantités variables, que sont l'argile, l'eau et un dégraissant végétal, naturel, voire animal[3]. Par ailleurs, l'architecture de briques, et de terre en général, est parfaitement adaptée à une société traditionnelle non mécanisée et n'a jamais connu de révolution majeure[4].

C'est ainsi que dans la région de l'intérieur de l'Oman, située au sud-est de la péninsule arabique[5] (fig. 1, no 1), l'architecture de briques crues se perpétue jusque dans les années 1970 apr. J.-C au sein de quartiers traditionnels, appelés *ḥārāt* (sing. *ḥārah*). Ces quartiers sont en majorité construits de briques crues pour les élévations, mais également de pierres pour les soubassements et les fondations, ou encore de mortier et dans une moindre mesure, de bois (charpentes, voûtes d'escalier, gargouilles, etc.). Ils s'inscrivent au sein de paysages oasiens qui fonctionnent en Oman au moins depuis le IIIe millénaire av. J.-C[6] et qui sont, en règle générale, composés d'un ou plusieurs *hārāt*, de constructions défensives, de cimetières et d'une palmeraie (qui comprend des terres cultivées ainsi que des habitations estivales). L'ensemble est sillonné d'un ou plusieurs canaux d'irrigation, appelés *aflāj* en Oman (sing. *falaj*), et dont les eaux font l'objet d'une distribution équitable.

Bien que les *hārāt* présentent encore leurs élévations originelles, ils sont aujourd'hui presque entièrement inoccupés, ce qui engendre, de fait, leur délabrement progressif. En effet, l'architecture de terre nécessite une attention et un entretien réguliers puisqu'elle est quotidiennement mise à mal par l'intensité des rayons solaires, la fluctuation des températures et du taux d'humidité ou encore par l'intensité des épisodes pluvieux[7], caractéristique des régions au climat semi-aride telles que l'intérieur de l'Oman.

Le patrimoine vernaculaire de la région de l'intérieur de l'Oman vit donc ses derniers feux et il y a urgence à collecter des données tant ethnologiques qu'architecturales avant que celles-ci ne tombent définitivement dans le domaine de l'Histoire et de l'Archéologie (fig. 2).

C'est dans cette optique qu'une prospection visant à relever les aménagements dédiés à l'évacuation de l'eau au sein des *ḥārāt* d'as-Ṣaybanī à Birkat al-Mawz, d'al-Yemen à Izkī et d'al-Wisṭā à al-Ḥamrā' au Sultanat d'Oman (fig. 1, no 2) a été réalisée en mars 2020.

L'objectif de cette prospection était double. D'une part, elle cherchait à pallier le manque de connaissances liées aux techniques et aux aménagements dédiés à l'évacuation des eaux des *ḥārāt* omanais qui, à l'inverse de ceux dédiés à l'approvisionnement en eau (les *aflāj*)[8], n'avaient jamais fait l'objet d'une attention particulière. D'autre part, on s'est interrogé sur l'opportunité d'ouvrir des perspectives ethnoarchéologiques fondées sur l'architecture de briques de l'intérieur de l'Oman puisque l'ethnoarchéologie consiste « à observer des situations actuelles (ou subactuelles) pour les comparer, afin d'aider à leur interprétation, à des situations archéologiques »[9]. En ce sens, l'approche ethnoarchéologique se présentait comme un excellent moyen pour *matérialiser la frontière* que constitue l'absence de données en archéologie et les interprétations dont elle fait l'objet.

1 Sauvage 2009.
2 Bendakir 2008 ; Damluji 2007 ; Knobloch 2002.
3 Doat *et al.* 1979, p. 112.
4 Rapoport 1969, p. 14-15.
5 La région de l'intérieur de l'Oman correspond aujourd'hui au gouvernorat de la Dākhilīyah et recouvre deux zones géographiques que sont les piedmonts sud du Hajar al-Gharbī et le plateau de l'avant-pays désertique qui s'étend jusqu'à l'oasis d'Ādam (fig. 1, no 2).
6 Méry 2013.
7 Merschen 1998, p. 201.
8 Wilkinson 1977 ; Costa 1983 ; Cleuziou S. 2001 ; Charbonnier 2019 ; Castel *et al.* 2020, etc. Ajoutons que cinq *aflāj* omanais sont inscrits sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO.
9 Aurenche 2012, p. 13.

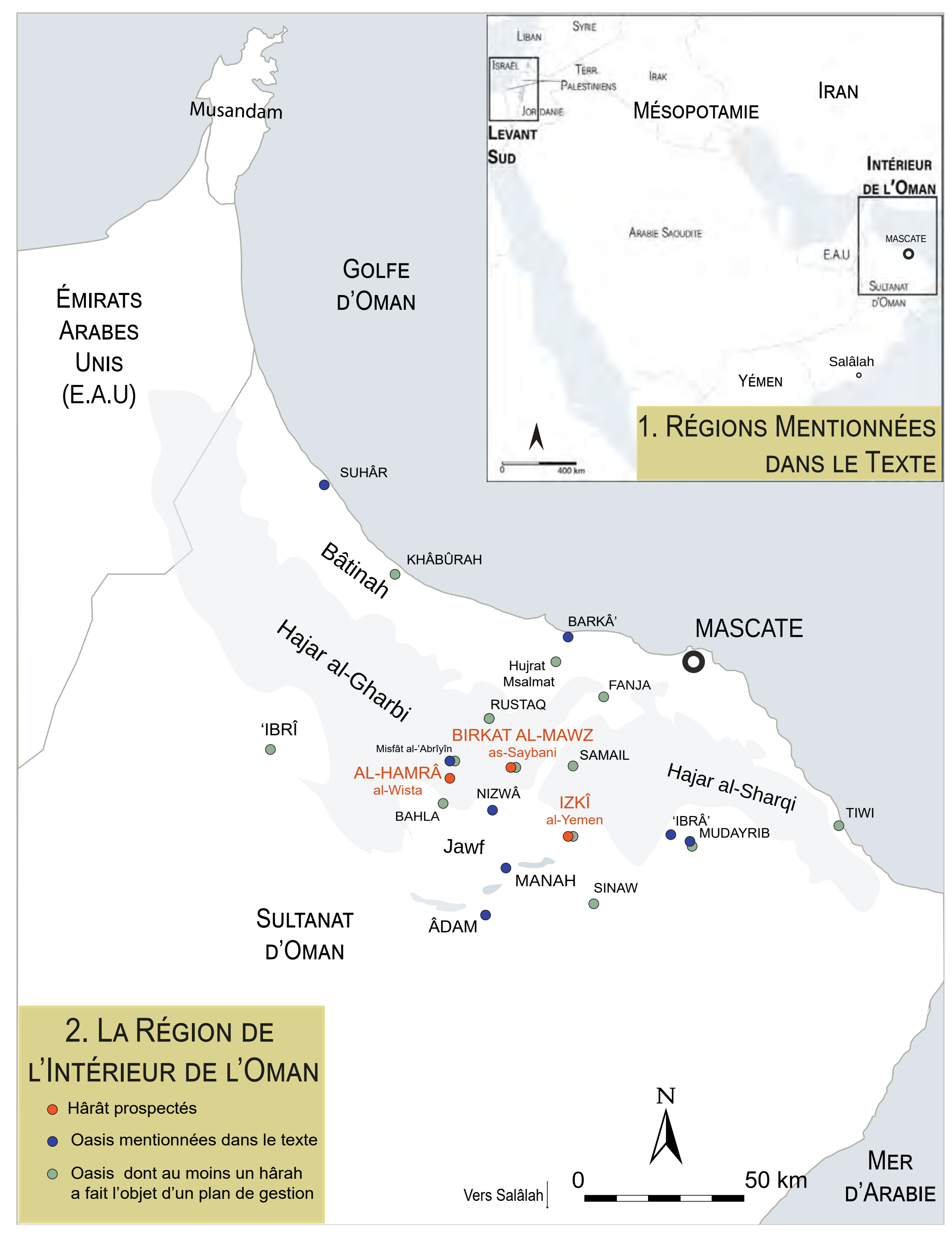


Figure 1. Cartes des régions mentionnées dans le texte
1. Localisation des régions mentionnées dans le texte **2.** Localisation de l'intérieur de l'Oman et des *ḥārāt* mentionnés dans le texte. Fonds de carte O. Barge ; d'après Damluji 1998, p. vi ; DAO B. Besnard

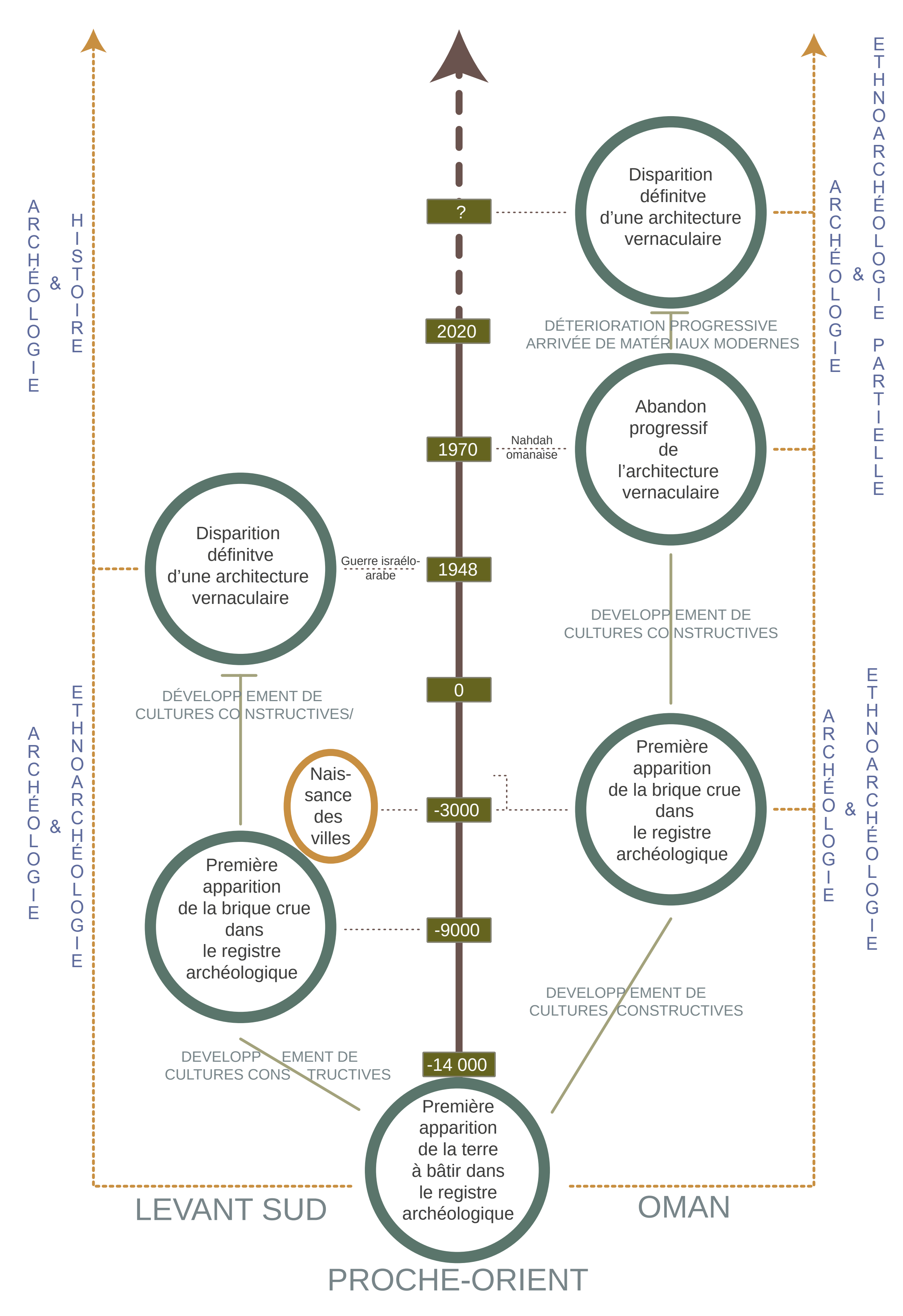


Figure 2. Naissance et évolutions des techniques constructives en briques crues et de leur étude au Levant Sud (gauche) et en Oman (droite)
DAO B. Besnard

L'état de l'architecture vernaculaire au Sultanat d'Oman aujourd'hui et son étude

L'état de l'architecture vernaculaire omanaise aujourd'hui

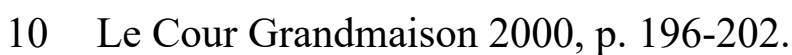
Isolée derrière les montagnes du *Hajar* (fig. 1, nº 2), la région de l'intérieur de l'Oman est, jusque dans les années 1970, une des plus recluses de la planète. En quelques années, grâce à l'arrivée au pouvoir du sultan Qabūs ibn Sa'id (1940-2020) et à l'exploitation des mines de pétrole[10], le Sultanat connaît une modernisation fulgurante qualifiée de « renaissance » (*nahḍah*). Le commerce avec l'étranger est encouragé et les produits et matériaux occidentaux affluent sur le marché. Les Omanais, financièrement encouragés par l'État[11], sont relogés dans des maisons modernes menant ainsi à une nouvelle urbanisation des oasis[12]. Les *ḥārāt* sont progressivement vidés de leurs habitants à l'image de celui d'al-Wisṭā à al-Ḥamrā' et d'as-Ṣaybanī à Birkat al-Mawz (fig. 1, nº 2), fondés dans la seconde moitié du XVIIe s. apr. J.-C, et respectivement inoccupés depuis 2001 et le milieu des années 1980[13].

Précisons que cette désertion tient à la conjonction de plusieurs facteurs[14] parmi lesquels deux sont intrinsèquement liés à la nature même l'architecture de terre. Le premier est l'exigence de son entretien, déjà évoquée plus haut. Le second est la question de son utilisation, car l'introduction d'une occidentalisation de l'habitat s'est traduite par l'éviction d'un mode de vie traditionnel qui ne connaissait ni la spécialisation des espaces ou des savoir-faire et encore moins la modernisation des équipements (cuisine, salle d'eau, climatiseur, etc.)[15]

L'étude de l'architecture vernaculaire de terre omanaise jusqu'à aujourd'hui

Les constructions défensives et les *ḥārāt* constituent l'essentiel de l'architecture vernaculaire de terre en Oman. À ce titre, les connaissances scientifiques et la valorisation des premières[16] ont été favorisées par leur potentiel touristique lié à une certaine « folklorisation du patrimoine »[17]. Pour ce qui est des habitations, certaines ont été réhabilitées et converties en maison d'hôtes ou en « musées vivants »[18]. Plusieurs *ḥārāt* ont également fait l'objet de plans de gestion (fig. 1, nº 2) réalisés sous l'égide du *Ministry of Heritage and Culture* omanais, à la suite desquels certains ont été restaurés et ouverts au public[19].

Mais ajoutons qu'en comparaison des quelque 800 *ḥārāt* que compte encore le Sultanat aujourd'hui[20], il existe peu de recherches dédiées à l'étude de leurs caractéristiques spatiales ou architecturales (analyse et recensement des morphologies urbaines et villageoises[21], des espaces domestiques[22], des types et des techniques de construction, des volumes, des matériaux, des particularités stylistiques, etc.)[23] Quant aux études ethnoarchéologiques, elles se comptent sur les doigts d'une main[24].



10 Le Cour Grandmaison 2000, p. 196-202.
11 Eickelmann 1984, p. 228 ; Young 2019, p. 56.
12 Young 2019, p. 56 et 123.
13 Al-Abri 2014, p. 13 et 159.
14 Bandyopadhyay 2002, p. 166 ; Young 2019, p. 55-59.
15 Melamid 1986 ; Le Cour Grandmaison 2000, p. 215-229 ; Ragette 2003, p. 80.
16 Galdieri 1975 ; D'Errico 1983 ; Costa 1985d ; Dinteman 1993 ; varia Damluji 1998 ; Benkari 2017. Ajoutons que le fort et l'oasis de Bahlā sont inscrits sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO.
17 Merschen 2006, p. 196 ; Valéri 2007, p. 226 ; Limbert 2010, p. 22 ; Nutz 2013, p. 82-83 ; Klinger 2019 ; Young 2019, p. 66.
18 Mentionnons le *Nizwa Heritage Inn* dans le *ḥārah* al-'Aqr de Nizwā ou le *Misfah Hospitality Inn* à Misfāt al-'Abriyīn pour les premières ou encore la *Bayt al-Ṣafā'* à al-Ḥamrā et la *Bayt N'amān* près de Barkā' pour les secondes (fig. 1, no 2).
19 Comme le *ḥārah* al-Bilād à Manaḥ, le *ḥārah* al-Jāmi' à Ādam ou encore le *ḥārah* as-Sulayf à 'Ibrī (fig. 1, no 2)
20 Al-Abri 2014, p. 11.
21 Pour le *ḥārah* d'al-Wisṭā à al-Ḥamrā' voir Al-Abri 2014 ; pour le *ḥārah* d'al-Yemen à Izkī voir Bandyopadhyay *et al.* 2013 ; pour l'oasis d''Ibrā' voir Bonnenfant et Le Cour-Grandmaison 1977, Le Cour-Grandmasion 1977 ; pour l'oasis de Muḍayrib voir Bonnenfant et Le Cour-Grandmaison 1977, Bonnenfant *et al.* 1977 ; pour le *ḥārah* d'al-'Aqr à Nizwā voir Bandyopadhyay 2005 ; pour le *ḥārah* d'al-Bilād à Manaḥ voir Bandyopadhyay 2011.
22 Pour l'ensemble du Sultanat (*i.e.* régions côtière, montagneuse, de l'intérieur et Ẓufār inclus) se reporter à Kervran *et al.* 1983 pour Ṣuhār ; Bonnenfant *et al.* 1977 pour l'oasis de Muḍayrib ; Costa 1979 pour Ṣalālah ; Al-Abri 2014, Chap. 5 pour al-Ḥamrā' et Birkat al-Mawz ; Bandyopadhyay 2011, Chap. 5 pour le *ḥārah* al-Bilād de Manaḥ ; Bandyopadhyay *et al.* 2013 pour le *ḥārah* al-Yemen d'Izkī.
23 Les références ci-après se reportent à des travaux menés sur l'ensemble du Sultanat soit les régions côtière, montagneuse, de l'intérieur et du Ẓufār inclus et comportent des ébauches d'analyses architecturales : Bonnenfant *et al.* 1977 ; Costa 1979, 1983, 1985a, 1985b, 1985c et 1985d ; Kervran *et al.* 1983 ; Costa et Kite 1985 ; Taylor-Soubeyran et Vignes-Dumas 1985 ; Al-Harthy 1992 ; Damluji 1998 ; Kite 2002 ; *varia* dans Gaube et Gangler 2012 ; Al-Abri 2014.
24 Mershen 1998.

L'évacuation de l'eau dans un *ḥārah* omanais : enjeux et *cycles hydrauliques*

Les enjeux de l'évacuation de l'eau au sein d'un *ḥārah* omanais

L'intérieur de l'Oman est une région au climat semi-aride chaud qui ne connaît que deux saisons : un été chaud et sec d'avril à octobre et un hiver tempéré de novembre à mars durant lequel s'abattent entre 100 et 250 mm d'eau en moyenne par an[25]. Ces dernières sont une ressource indispensable à l'alimentation régulière des *aflāj*, tributaires de la régénération des cours d'eau saisonniers et des nappes souterraines. Néanmoins, la violence et la rapidité des évènements pluvieux, caractéristiques des régions semi-arides[26], constituent pour les populations locales, comme pour les constructions vernaculaires, un danger tout aussi réel que leur absence répétée[27]. Par conséquent, l'architecture de terre est un pacte tacite entre l'homme et le matériau. Le premier cherche à minimiser la vulnérabilité relative de ses constructions et donc, à assurer sa protection.

C'est pourquoi au sein d'un *ḥārah* se distinguent des aménagements, des techniques et des pratiques tant pour permettre l'évacuation directe de l'eau depuis les constructions vers l'extérieur des espaces bâtis, que pour minimiser son infiltration au sein des maçonneries et des espaces viaires.

Les cycles hydrauliques d'un *ḥārah* omanais

Au sein des constructions d'un *ḥārah* omanais, il existe quatre *cycles hydrauliques* qui s'imbriquent les uns dans les autres par le biais de leur système d'adduction ou d'évacuation et qui ont été schématisés en fig. 3[28].

Ils correspondent ainsi de la plus petite à la plus grande échelle, au *cycle de l'installation* (fig. 3, nº 1), au *cycle de la pièce* (fig. 3, nº 2), au *cycle du niveau* d'un bâtiment (rez-de-chaussée, étage ou toit-terrasse, fig. 3, nº 3) et enfin, au *cycle de la voirie* (fig. 3, nº 4).

Chaque *cycle hydraulique* est alimenté en eau de pluie (fig. 3, « P »), potable (fig. 3, « Po »), conservée (fig. 3, « C ») ou grise (fig. 3, « G ») et doit inévitablement être évacué.

L'évacuation de l'eau dans trois *ḥārāt* omanais : méthodes et résultats

Méthodes

En s'aidant de l'étude morphologique et architecturale du travail d'H. Al-Abri dans sa thèse de doctorat[29] pour le *ḥārah* d'al-Wisṭā à al-Ḥamrā' (fig. 4) et des plans de gestion réalisés pour les *ḥārāt* d'as-Ṣaybanī à Birkat al-Mawz[30] (fig. 5) et d'al-Yemen à Izkī[31] (fig. 6), nous avons procédé à la prospection de chacun des aménagements liés à l'évacuation et au drainage des eaux, localisés à l'échelle du *cycle de la voirie* (fig. 3, nº 4).

Ce choix procède du fait que les aménagements du *cycle de la voirie* sont localisés dans la voirie ou dans les *façades extérieures* des bâtiments, points de contact entre le *cycle du niveau* et le *cycle de la voirie* (fig. 3), et, dans un *harat* où beaucoup de constructions présentent des états de conservation à la limite de l'effondrement, ces aménagements se présentaient donc comme les plus accessibles et les moins dangereux d'approche.

Intégrées dans une base de données (fig. 7, nº 1), des informations telles que le type d'aménagement, le matériau et, pour les gargouilles, le niveau duquel elles évacuaient les eaux ont été prises en compte

25 Ministry of Water Resources 2008, p. 63.
26 Mays 2001.
27 Birks 1978, p. 71-74.
28 Les constructions d'un *ḥārah* omanais sont en majeure partie constituées d'habitations (94 % des bâtiments considérés lors de notre prospection), c'est ainsi que les constructions représentées en fig. 3 reproduisent ce type de bâtiment. Précisons que les habitations traditionnelles omanaises affichent des planimétries complexes pouvant s'élever jusqu'à trois niveaux, intercalés de mezzanines et de terrasses lesquelles recouvraient une partie de l'emprise au sol total de l'édifice. Ajoutons que les habitations ne sont jamais disposées autour d'une cour centrale (Bandyopadhyay 2006 ; Al-Abri 2014, p. 233) à l'exception de certaines localisées dans le *ḥārah* d'al-Yemen à Izkī, résultat des nombreuses constructions et reconstructions que subit le quartier au cours des XVIIIe et XIXe s. apr. J.-C. (Bandyopadhyay *et al*. 2013). À ce titre, elles possèdent des *façades extérieures* qui font face à l'espace viaire et des *façades intérieures* associées à une terrasse ou à un toit-terrasse appartenant au même bâtiment.
29 Al-Abri 2014.
30 Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014a.
31 Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014b.

Figure 3. Coupe schématique d'une habitation et des cycles hydrauliques dans un établissement traditionnel omanais
DAO B. Besnard

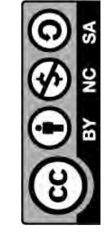




Figure 4. Plan du *hārah* d'al-Wisṭā à al-Ḥamrā'
D'après Al-Abri 2014, fig. 77, p. 163, DAO B. Besnard

(fig. 7, nº 2). Ce dernier est indiqué sur chaque façade extérieure par le *ḥijāz* qui est une assise de fines dalles de pierres disposées en saillie dans la maçonnerie[32] (fig. 3). En outre, la localisation des sites et le nombre et la nature des espaces viaires, la fonction des bâtiments[33] ainsi que le nombre de niveaux de chaque façade et leur état de conservation ont également été pris en considération.

32 Damluji 1998, p. 15.
33 Nous avons repris la fonction des bâtiments indiquée dans la thèse de doctorat d'H. Al-Abri (2014, fig. 77, p. 163) pour le *ḥārah* d'al-Wisṭā à al-Ḥamrā' et dans les plans de gestion des *ḥārāt* d'as-Ṣaybanī à Birkat al-Mawz (Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014a, fig. 4.14, p. 19) et d'al-Yemen à Izkī (Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014b, fig. 3.13, p. 26).

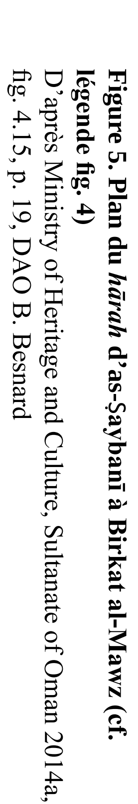
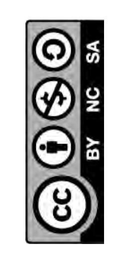


Figure 5. Plan du *hāraṯ* d'as-Ṣaybanī à Birkat al-Mawz (cf. légende fig. 4)
D'après Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014a, fig. 4.15, p. 19, DAO B. Besnard



Figure 6. Plan du *hāraṯ* d'al-Yemen à Izkī (cf. légende fig. 4)
D'après Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014b, fig. 3.13, p. 26, DAO B. Besnard



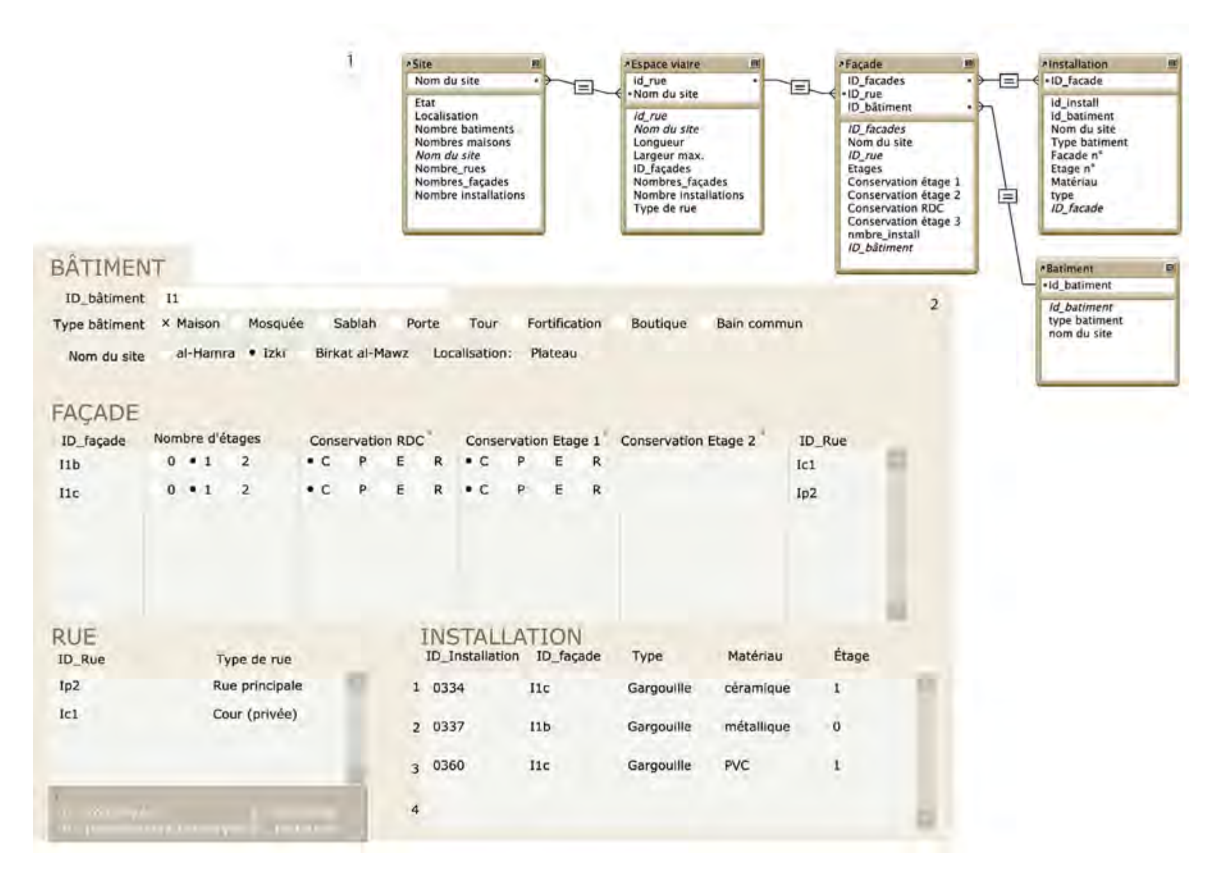
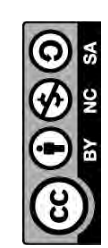


Figure 7. Traitement des informations dans une base de données relationnelle (1) et aperçu des données collectées pour le bâtiment *I1* d'Izkī (2)



Résultats

Type(s) d'aménagement : formes, dimensions, dispositions et matériaux

Sur l'ensemble des 359 aménagements recensés, 358 se sont révélés être des gargouilles. Dans un *ḥārah* traditionnel, une gargouille est un conduit aménagé dans un mur qui permet, selon sa localisation, l'évacuation des eaux du rez-de-chaussée ou des étages – s'ils existent – et du, ou des, toit(s)-terrasse(s). Suivant les localisations, elle est appelée, *mizrāb* ou *miṭrāh*[34] et se présente sous la forme d'un conduit ouvert ou fermé de 0,5 à 1 m de long pour *ca*. 5 à 30 cm de diamètre.

Le point d'origine d'une gargouille est aménagé dans un mur de façade tandis que son point d'aboutissement se situe à plusieurs dizaines de centimètres. Elle est disposée immédiatement au-dessus ou en dessous du *ḥijāz,* mais jamais entre deux *ḥijāz,* car une gargouille n'est en aucun cas associée à une mezzanine. L'inclinaison de la gargouille (fig. 8, nº 4), tout comme la légère avancée du *ḥijāz* (fig. 8, nº 1), permettent d'éviter le ruissellement de l'eau sur la brique et son infiltration dans la maçonnerie.

La partie basse de l'ouverture d'une gargouille est parfois aménagée de fines dalles de pierre posées de chant afin d'étanchéifier les briques attenantes et d'assurer la stabilité de la gargouille (fig. 9, nº 1). D'autres fois, l'ouverture ceint la gargouille de toute part (fig. 8, nº 4 et 9, nº 3). De nombreuses ouvertures portent les stigmates de leurs réparations. En effet, certaines présentent des couches d'enduit cherchant à endiguer l'infiltration de l'eau dans les briques attenantes et ainsi, à retarder les fissures. Toutefois, certaines d'entre elles, irrémédiablement creusées dans la brique, ont été directement enduites (fig. 9, nº 5) ou colmatées à l'aide de parpaings (fig. 9, nº 4).

Le tronc du palmier taillé en forme de canal (fig. 8, nº 1) et le conduit en céramique (fig. 9, nº 3) étaient les matériaux traditionnellement utilisés bien qu'ils soient aujourd'hui minoritaires puisqu'ils composent respectivement 19 % et 8 % des gargouilles recensées. En effet, ils ont été progressivement supplantés par l'acier (34 %, fig. 9, nº 2) ou le PVC (28 %, fig. 8, nº 2). Notons que la partie inférieure de certaines gargouilles (11 %) présente un tronc de palmier, vestige d'une gargouille plus ancienne (fig. 8, nº 3).

34 Damluji 1998, p. 15.



Figure 8. Façades et gargouilles recensées lors de la prospection (1)
1. Vue vers le sud-est de la façade *a* du bâtiment *H36* à al-Ḥamrā’ **2.** Vue vers le nord-est de la façade *d* du bâtiment *B33* à Birkat al-Mawz **3.** Vue vers le sud-ouest de la façade *c* du bâtiment *H75* à al-Ḥamrā’ **4.** Vue vers le sud de la façade *c* du bâtiment *H151* à al-Ḥamrā’ **5.** Vue vers l’ouest de la rue *I.p.2* à Izkī. Clichés B. Besnard



Figure 9. Façades et gargouilles recensées lors de la prospection (2)
1. Vue vers le nord-ouest d'un détail de la façade *c* du bâtiment *H196* à al-Ḥamrā' **2.** Vue vers le sud-est de la façade *a* des bâtiments *H80* et *H36* à al-Ḥamrā' **3.** Vue vers l'est de la façade *a* du bâtiment *H34* à al-Ḥamrā' **4.** Vue vers le sud de la façade *b* de la mosquée *I183* à Izkī **5.** Vue vers l'ouest d'un détail de la façade *c* du bâtiment *H139* à al-Ḥamrā'. Clichés B. Besnard

Localisations des gargouilles et fonctions des espaces qu'elles évacuent

Il est à noter que seuls 2 % de gargouilles recensées permettent l'évacuation des eaux du rez-de-chaussée (fig. 10). Cet état de fait tient en partie dans l'organisation interne des habitations à étage qui représentent 62 % des bâtiments auxquels appartiennent les façades étudiées. À ce titre, le rez-de-chaussée est un espace consacré aux bêtes, au stockage alimentaire, voire au chauffage des niveaux supérieurs[35]. Il accueillait parfois une pièce dédiée aux ablutions rituelles et, dans une moindre mesure, au lavage et au nettoyage (toilette, vaisselle, textile)[36]. Toutefois, la rareté des gargouilles suppose un système d'évacuation manuelle. Ajoutons que la majorité des activités dédiées au lavage et au nettoyage prenait place dans des installations genrées et collectives dispersées au sein des *ḥārāt*, telles que des latrines ou des bains (fig. 4, 5 et 6), rendant presque nulle la part d'eaux grises prenant part au processus d'évacuation des eaux d'une habitation.

35 Bandyopadhyay *et al.* 2013, p. 31-32. Le rez-de-chaussée peut, occasionnellement, être le lieu de l'atelier.
36 *Varia* Damluji 1998 ; Bandyopadhyay *et al.* 2013, p. 32 ; Al-Abri 2014, p. 309.

Indépendamment des habitations de plain-pied, les mezzanines, les étages et le toit-terrasse sont les seuls espaces de vie (couchage, réception ou activités alimentaires) d'une maison traditionnelle[37]. Par ailleurs, dans les *ḥārāt* de l'intérieur de l'Oman, le toit-terrasse du premier étage est un espace circonscrit de plusieurs pièces (à coucher, cuisine, etc.) qui le privent de tout espace de déversement interne. Et pourtant, seuls 30 % des gargouilles recensées évacuent les eaux des premiers et seconds étages (fig. 10). Elles sont vouées à l'évacuation des eaux de pluie des toits-terrasses et dans une moindre mesure, à l'évacuation des eaux domestiques liées à la préparation culinaire ou aux activités de lavage et de nettoyage (fig. 3).

Enfin, les versants des toits-terrasses du dernier niveau comptabilisent 68 % des gargouilles recensées (fig. 10). Le danger qu'implique la stagnation de l'eau sur les niveaux inférieurs justifie cet état de fait. En effet, le toit-terrasse d'une habitation traditionnelle est circonscrit d'un parapet appelé *sitâr*[38] (fig. 3 et fig. 8, nº 4), qui peut s'élever jusqu'à un mètre au-dessus du sol et qui favorise la discrétion des habitant·e·s mais également la rétention des eaux de pluie pouvant, à terme, fragiliser la solidité du plancher.

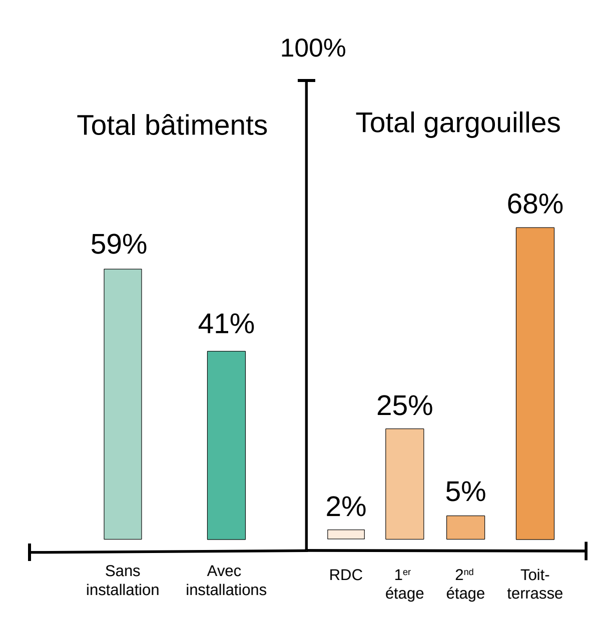


Figure 10. Taux de bâtiments avec ou sans installation (gauche) et taux de gargouilles recensées par niveaux (droite)

L'évacuation des eaux, concomitante de leur conservation ou de leur réutilisation

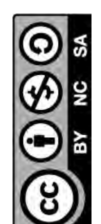
Lorsqu'une gargouille est encastrée dans un mur de façade extérieure, elle permet l'évacuation des eaux de pluie et grises en dehors du bâtiment. Par la suite, ces eaux ruissellent à travers la voirie qui, en l'absence (apparente) de tout aménagement construit (caniveau, puisard, égout, etc.), fonctionne comme un véritable réseau de drainage à ciel ouvert.

Ainsi, à al-Ḥamrā' et Birkat al-Mawz, localisés en piémont, le dénivelé entre la partie haute et basse des *ḥārāt*, permet aux rues de diriger les eaux vers les points les plus bas du *ḥārah* où est justement aménagé un des bras du *falaj* (fig. 4 et 5). Ainsi, les eaux évacuées contribuent intelligemment à l'alimentation en eau de ce dernier.

À Izkī, un *ḥārah* de plateau, la topographie du site présente un axe qui suit grossièrement celui de la rue principale *I.p.2*, (fig. 6), légèrement surélevé par rapport aux flancs occidental et oriental du *ḥārah* (fig. 8, nº 5). Les eaux sont ainsi dirigées en dehors de l'établissement à travers une porte d'entrée orientale (fig. 6, bâtiment 182) et occidentale (fig. 6, bâtiment 189) et par une conduite aménagée dans la partie inférieure du mur de fortification (fig. 8, nº 6), localisée à l'extrémité orientale de la place *I.Pl.2* (fig. 6). Cette conduite est l'unique aménagement recensé qui n'est pas une gargouille.

Enfin, il s'avère que près de 59 % des bâtiments étudiés ne sont aménagés d'aucune gargouille (fig. 10). Cette absence procède du fait que la majorité des eaux grises est évacuée manuellement dans l'espace viaire mais également que les eaux de pluie étaient systématiquement récupérées et conservées de manière directe ou indirecte, par le biais de conduites ou de gargouilles localisées le long des façades intérieures.

Dans une région où l'eau est une denrée rare, l'évacuation est, autant que possible, concomitante d'une partie de sa conservation et/ou de sa réutilisation (*falaj*).



37 Al-Abri 2014, p. 233-238 ; Bandyopadhyay *et al.* 2013.
38 Bandyopadhyay *et al.* 2013, p. 15.

Perspectives ethnoarchéologiques

Définition

En archéologie, la brique crue est difficile à repérer, car généralement très mal conservée. Ainsi, pour les périodes antiques, ne subsistent souvent d'un mur que ses fondations de pierres sur lesquelles reposait une superstructure de brique (parfois conservée sur quelques assises). Or, sans élévation, l'étude et la compréhension d'une architecture de terre s'en trouvent irrémédiablement tronquées et l'archéologue est confronté·e à un manque d'information.

Dans le cadre d'une recherche de doctorat en archéologie sur la gestion de l'eau dans les villes du Levant sud à l'âge du Bronze (Israël, Territoires palestiniens et Jordanie de 3500 à 1200 av. J.-C., fig. 1, nº 1), où les constructions présentaient pour la plupart une superstructure de briques[39], les données liées aux aménagements permettant l'évacuation et le drainage des eaux ne sont qu'en partie disponibles.

C'est ici que l'approche ethnoarchéologique entre en jeu puisqu'elle postule qu'une « restitution proposée repos(ant) sur une observation réelle, (…) aura plus de chance d'être, sinon plus exacte, du moins plus plausible. En d'autres termes, l'ethnoarchéologie aura fourni, non pas une réponse unique, mais un catalogue d'hypothèses entre lesquelles l'archéologue pourra choisir, ou qu'il pourra combiner »[40].

La démarche ethnoarchéologique permet donc d'envisager le fait que l'architecture de terre, telle que développée par les populations sud-levantines de l'âge du Bronze, a vraisemblablement dû répondre à des besoins similaires et faire face aux mêmes risques que son homologue omanaise des siècles derniers. Par conséquent, l'ethnoarchéologie offre des pistes de réflexion sur des questions qui resteraient sinon lettres mortes, du moins simple « reconstitution ».

L'approche ethnoarchéologique : une possible concordance des temps, des lieux ou des sociétés

Il faut pourtant préciser que ces possibles « convergences (…) par delà les millénaires »[41] doivent répondre à trois conditions qui sont selon O. Aurenche : la continuité *historique,* le contexte *géographique* et le contexte *socio-économique*[42].

La continuité *historique* reviendrait à étudier une architecture de terre antique sud-levantine en comparaison avec son homologue contemporaine. Or, les contacts ininterrompus depuis des siècles entre le Levant et l'Europe ont favorisé l'arrivée sur le marché transjordanien comme cisjordanien, de matériaux modernes au profit des matériaux traditionnels et, de fait, presque rien ne subsiste aujourd'hui de cette architecture vernaculaire[43]. De plus, suite à la première guerre israélo-arabe de 1948 en Israël, « sur les 418 villages dépeuplés, 293 (70 %) ont été totalement détruits et 90 (22 %) ont été en grande partie détruits »[44]. Ainsi, toute étude ethnoarchéologique au Levant sud selon les principes de la continuité *historique* est impossible à mettre en œuvre.

Pour ce qui est de la condition *géographique*, elle permet notamment de comparer « des sociétés éloignées à la fois dans l'espace et dans le temps, mais implantées dans des microenvironnements comparables »[45]. En cela, la partie méridionale du Levant sud, constituée des régions de la basse vallée du Jourdain, de la mer Morte, du nord du Néguev ainsi que de la bande de Gaza, présente une géographie relativement variée tout comme l'intérieur de l'Oman[46]. Par ailleurs, les deux régions témoignent d'un climat semi-aride[47] notamment caractérisé par un faible volume des précipitations moyennes annuelles (entre 100 et 250 mm) associé à des évènements pluvieux souvent diluviens.[48]

39 Voir par exemple Homsher 2012.
40 Aurenche 2012, p. 43.
41 Aurenche 2012, p. 44.
42 Aurenche 2012, p. 59-63.
43 Pour la région transjordanienne voir Baglioni 2014 ou Atiyat 2017 ; pour la région cisjordanienne, voir Carabelli 2019.
44 Khalidi 1992, p. xviii–xix, traduction personnelle.
45 Aurenche 2012, p. 61.
46 Pour l'Oman voir notamment Bandyopadhyay 2011, p. 10-11 et pour le Levant sud se référer à Orni et Efrat 1973, Partie 1.
47 Pour l'Oman voir notamment Ministry of Water Ressources 2008, p. 19 et pour le Levant sud se référer à Orni et Efrat 1973, p. 149-163.
48 Précisons toutefois que les régimes de précipitations entre les deux régions concernées présentent de légères différences notamment dues à l'influence des courants aériens provenant des côtes de la Mer Méditerranée ou du golfe Persique ou encore à la présence de la Mer Morte et du fleuve Jourdain, au Levant sud (Orni et Efrat 1973, p. 142-147). En effet, l'intérieur de l'Oman est une région dépourvue de mer intérieure ou de cours d'eau pérenne. Toutefois, les contraintes climatiques relatives à l'établissement de populations dans ces deux régions restent les sensiblement les mêmes.

Enfin, l'une comme l'autre des sociétés prises en compte ici fonctionnaient à une échelle locale qu'étaient le régime de l'imamat en Oman et celui de la cité-État au Levant sud[49]. Cette autonomie était ponctuée de domination et d'incursions étrangères[50] ayant toutefois peu d'impact sur le mode de vie des populations. De plus, l'une comme l'autre vivait selon un mode de subsistance fondé sur l'élevage de caprinés associé à une agriculture irriguée et consommaient tant des céréales que des légumes ou des fruits cultivés[51]. Pour ce qui est de la production industrielle, elles connaissent toutes deux un artisanat varié (métallurgie, céramique, etc.) qui favorisait les échanges tant régionaux qu'interrégionaux avec l'Égypte, le Levant nord, Chypre ou l'Égée pour les populations sud-levantines[52] et avec les régions du sous-continent asiatique et la corne de l'Afrique pour celles de l'intérieur de l'Oman[53].

Il est ainsi permis d'affirmer que, dans le cadre d'une démarche ethnoarchéologique, la concordance entre les lieux et les formes socio-économiques des deux régions concernées est respectée et qu'elle permette éventuellement de *matérialiser la frontière* de l'absence lorsqu'il est question des aménagements liés à l'évacuation de l'eau au sein d'une architecture de terre.

En ce sens, face aux formes locales de régence et à la rudesse des climats, les établissements du Levant sud à l'âge du Bronze et de l'intérieur de l'Oman des siècles derniers, ont inévitablement dû répondre à deux besoins fondamentaux : celui de se rassembler et celui de se protéger. Ainsi, se sont développées des formes d'organisation de l'espace construit relativement similaires nécessitant la densité des constructions[54]. Cette densité engendra une promiscuité où les menaces liées à l'eau et à son évacuation pouvaient à terme, se révéler dangereuses pour les constructions comme pour les habitant·e·s.

Pour se prémunir de telles menaces, les constructions ont été parées d'aménagements similaires que seul un usage parcimonieux de la démarche ethnoarchéologique semble aujourd'hui en mesure d'appréhender dans leur intégralité.

L'amorce d'une approche ethnoarchéologique : remarques préliminaires

Si les données récoltées au sein des *ḥārāt* de al-Ḥamrā', Birkat al-Mawz et Izkī ne révolutionnent pas nos connaissances en matière d'installations et de principes développés pour l'évacuation des eaux (gargouille, conduite ou principe de ruissellement) ou encore sur le type de matériaux utilisés (traditionnellement la céramique et le bois du palmier, plus récemment l'acier et le PVC), il convient toutefois de souligner trois caractéristiques qui pourront éclairer les recherches archéologiques portant sur l'évacuation de l'eau au sein d'une architecture de terre.

La première est liée au caractère communautaire des établissements omanais qui, dès que l'occasion le permet, délègue l'élaboration et l'entretien d'installations complexes (*falaj*, bains, latrines, etc.) à la sphère collective. Si cette particularité ne soustrait pas la nécessité de mettre en place des équipements permettant l'évacuation des eaux de pluie, elle permet toutefois de réduire la pression hydraulique de chaque bâtiment en eaux grises. Cette originalité est toutefois bien spécifique à l'organisation tribale des populations omanaises de l'intérieur de l'Oman et doit être utilisée avec précaution dans le cadre d'une démarche ethnoarchéologique.

La deuxième spécificité est liée à l'abondance d'informations relatives à la présence de gargouilles au sein des élévations, inexistantes en archéologie. Or, combinées à des données ethnologiques, elles permettent de déterminer les usages de l'eau et la fonctionnalité de certains espaces à l'intérieur des bâtiments, mais aussi de visualiser les risques encourus par l'absence de telles installations (érosion, fissure voire effondrement). Dans cette perspective, et avec toute la prudence occasionnée par la nature même de l'approche archéologique, les questions liées à l'absence de gargouille – ou de toute autre installation – au sein du répertoire archéologique disponible doivent nécessairement être envisagées sur un registre différent que celui de leur absence ou de leur présence, puisqu'elles participent à la pérennité de n'importe quelle architecture de terre.

La dernière particularité relève de la simplicité et de l'ingéniosité de la gestion des eaux et de leur surplus dans les *ḥārāt* omanais qui tient dans la rareté des installations au sol, que celles-ci soient localisées dans la

49 Wilkinson 2010 ; Greenberg 2019, Chapitre 5.

50 Des incursions amorrite puis égyptienne durant le IIe millénaire av. J.-C. au Levant sud (Greenberg 2019, p. 187-188 et 287 ss.) et portugaise entre 1507 et 1650 apr. J.-C. et protectorat britannique de 1891 à 1971 apr. J.-C. pour l'Oman (Le Cour-Grandmaison 2000, p. 96-138.)

51 Fall *et al.* 1998 ; Greenberg 2019.

52 Voir par exemple Marcus 1998 et *varia* Greenberg 2019.

53 Valéri 2007, p. 33-41.

54 Pour le Levant sud, il est admis d'utiliser le terme de « villes » pour certains établissements fortifiés à partir de 3100 av. J.-C (Miroschedji 2019, p. 110). La situation omanaise semble plus ambiguë puisque comme le souligne O. Andriyanova (2013, p. 48) « les "villes" ne se distinguent des "villages" que par l'ampleur de certains phénomènes tels que l'importance du marché, de la citadelle ou de la représentation du pouvoir central ».

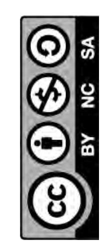
voirie ou au rez-de-chaussée d'un bâtiment. De fait, la majorité des gargouilles était disposée dans les parties hautes des bâtiments (étages et toits-terrasses). Quant au réseau viaire, il en est entièrement dénué dans les *ḥārāt* de piémont (al-Ḥamrā' et Birkat al-Mawz) où il fonctionne comme un vaste réseau de drainage à ciel ouvert. À Izkī en revanche – un *ḥārah* de plateau abandonné depuis une trentaine d'années[55] – la méthode non intrusive de la prospection n'a pas permis de localiser les installations au sol (canalisation, égout, puisard, etc.) où elles ont probablement été recouvertes par l'accumulation sédimentaire. Il se pourrait toutefois que la fouille archéologique n'en révèle quelques-unes[56].

De plus, si durant la prospection aucun événement pluvieux n'a permis de visualiser le cycle hydraulique des espaces viaires en fonctionnement (l'état de délabrement d'un certain nombre de bâtiments n'aurait, de toute manière, pas permis une « reconstitution » totale), la longévité d'occupation des trois *ḥārāt*, permet toutefois de supposer son efficacité.

Conclusion

Les données récoltées lors de notre prospection dans trois quartiers traditionnels de l'intérieur de l'Oman ont notamment contribué à identifier le fonctionnement du système d'évacuation à l'échelle de la voirie et ainsi à déterminer, par le seul registre matériel, si ce système était l'œuvre d'une gestion collective ou individuelle. Ces données ont également permis d'examiner la nature, la fréquence et la fonction des équipements dédiés à l'évacuation de l'eau à l'échelle du niveau d'un bâtiment et ainsi d'entrapercevoir les différents usages de l'eau au sein d'un édifice.

Enfin, l'approche ethnoarchéologique a révélé ici que des solutions très simples permettaient de dépasser la dichotomie des couples absence/défaillance ou présence/performance générée par la partialité des données archéologiques et d'envisager les modalités de la gestion de l'eau au sein d'une architecture de terre sur un nouveau registre – difficilement accessible à l'archéologue – celui de la juste-mesure.



55 Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014b, p. 21.

56 À l'image des rues du *ḥārah* de Ḥuṣn al-Hawāshim, localisé dans l'oasis d'Ādam (fig. 1, nº2) qui sont aménagées de trois canalisations appelées *sīb* et qui dirigent les eaux vers l'extérieur du *ḥārah* (Damluji, 1998, p. 279).

Bibliographie

Al-Abri H.N.S. 2014, *Urban Pattern & Architecture of Traditional Omani Foot-hill Settlements: al-Hamrā and Birkat al-Mawz*, Thèse de doctorat, Nottingham Trent University (inédit).

Andriyanova O. 2013, « L'espace habité en Oman (xviie – première moitié du xxe siècle). Modèles, fonctionnement et perceptions locales », *Hypothèses* 16, p. 5-58.

Atiyat D.I. 2017, « Earthen Architecture: Characteristics and Implementation, Case Study of Earthen Building in Jordan », *Civil Engineering Research Journal* 2/1, p. 5-11.

Aurenche O. 2012, *Vous avez dit ethnoarchéologue ? Choix d'articles (1972-2007)*, Lyon.

Baglioni E. 2015, « Jordanian vernacular architecture », *in* C. Mileto, F. Vegas, L. García Soriano, et V. Cristini (éd.), *Vernacular Architecture: Towards a Sustainable Future*, p. 105-110.

Bandyopadhyay S. 2002, « Problematic Aspects of Synthesis and Interpretation in the Study of Traditional Omani Built Environment », *Global Built Environment Review* 2/2, p. 16-28.

Bandyopadhyay S. 2005, « Diversity in unity: an analysis of the settlement structure of Harat al-Aqr, Nizwa (Oman) », *Proceedings of the Seminar for the Arabian Studies* 35, p. 19-36.

Bandyopadhyay S. 2006, « The Deconstructed Courtyard Dwellings of Central Oman », *in* H. Edwards, M. Sibley, M. Hakmi et P. Land (éd.), *Courtyard Housing. Past, Present and Future*, Oxon, p. 158-175.

Bandyopadhyay S. 2011, *Manah: An Omani Oasis, an Arabian Legacy. Architecture and Social History of an Omani Settlement,* Liverpool.

Bandyopadhyay S., Quattrone G. et Al-Abri H.N. 2013, « In times of war: Typological and morphological characteristics of dwellings in Hārat al-Yemen in Izkī, Oman », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 43, p. 27-46.

Bendakir M. 2008, « Architectures de terre en Syrie : une tradition de onze millénaires », Grenoble.

Benkari N. 2017, « The Defensive Vernacular Settlements in Oman, A Contextual Study », *International Journal of Heritage Architecture* 1/2, p. 175-184.

Bonnenfant P. et Le Cour-Grandmaison C. 1977, « The Ibra and Mudayrib Area », *Journal of Oman Studies* 3/2, p. 91-94.

Bonnenfant P., Bonnenfand G. et Al-Harthi S. 1977, « Architecture and Social History at Mudayrib », *Journal of Oman Studies* 3/2, p. 107-136.

Birks J.S. 1978, « The Mountain Pastoralists of the Sultanate of Oman: Reactions to Droughts », *Development and Change* 9/1, p. 71-86.

Carabelli R. 2019, *Architecture and Ways of Living: Traditional and Modern Palestinian Villages and Cities (Synthesis)*, disponible sur : https://www.myheritage.ps/cached_uploads/download/2019/07/02/synthesis-architecture-and-ways-of-living-final-version-1562086768.pdf [consulté en novembre 2020].

Castel C., Barge O., Besnard B., Beuzen-Waller T., Brochier J.-É., Darras L., Régagnon E. et Sanz S. 2020, « First discoveries of the Bāt/al-Arid Mission (Sultanate of Oman) », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 50, p. 71-84.

Charbonnier J. 2019, « Human Adaptation in Arabia: The Role of Hydraulic Technologies », *in* E. Chiotis (éd.), *Climate Changes in the Holocene: Impacts and Human Adaptation*, p. 221-246.

Cleuziou S. 2001, « Un système d'irrigation par gravité depuis les nappes souterraines dans la Péninsule d'Oman au IIIe millénaire avant notre ère », *in* J.-P. Carbonel (dir.), *Colloque International OH2 Origines et Histoire de l'Hydrologie, Dijon, 9-11 mai 2001*, disponible sur : http://hydrologie.org/ACT/OH2/actes/06cleuziou.pdf [consulté en novembre 2020].

Costa P.M. 1979, « The Study of the City of Zafar (al-Balid) », *Journal of Oman Studies* 5, p. 111-150.

Costa P.M. 1983, « Notes on Traditional Hydraulics and Agriculture in Oman », *World Archaeology* 14/3, p. 273-295.

Costa P.M. 1985a, « The *sur* of the Batinah », *Journal of Oman Studies* 8, p. 121-193.

Costa P.M. 1985b, « The Batinah and its Built Environment », *Journal of Oman Studies* 8/2, p. 109-116.

Costa P.M. 1985c, « The Palm-frond House of the Batinah », *Journal of Oman Studies* 8/2, p. 117-120.

Costa P.M. 1985d, « Bayt Nu'man, a Seventh Century Mansion of the Batinah », *Journal of Oman Studies* 8/2, p. 195-210.

Costa P.M. et Kite S. 1985, « The Architecture of Salālah and the Dhofar littoral », *Journal of Oman Studies* 7, p. 131-153.

Damluji S.S. 1998, *The Architecture of Oman*, Reading.

Damluji S.S. 2007, *The Architecture of Yemen*, Londres.

D'Errico E. 1983, « Introduction to the Omani Military Architecture of the Sixteenth Seventeenth and Eighteenth Centuries », *Journal of Oman Studies* 6/2, p. 291-306.

Dinteman W. 1993, *Forts of Oman*, Dubaï.

Doat P., Hays A., Houben H., Matuk S. et Vitoux F. 1979, *Construire en terre*, Paris.

Eickelmann C. 1984, *Women and Community in Oman*, New York.

Fall P.L., Lines L. et S.E. Falconer 1998, « Seeds of Civilization: Bronze Age Rural Economy and Ecology in the Southern Levant », *Annals of the Association of American Geographers* 88/1, p. 107-125.

Galdieri E. 1975, « A Masterpiece of Omani 17th Century Architecture. The Palace of Imam Bilarab bin Sultan al-Yaaraba at Jabrin », *Journal of Oman Studies* 1, p. 167-179.

Gaube H. et Gangler A. (éd.) 2012, *Transformation Processes in Oasis Settlements of Oman*, Mascate.

Greenberg R. 2019, *The Archaeology of the Bronze Age Levant: From Urban Origins to the Demise of City-States, 3700–1000 BCE*, Cambridge.

Al-Harthy S.H. 1992, *The Traditional Architecture of Oman: A critical Perspective*, Arizona.

Homsher R.S. 2012, « Mud Bricks and the Process of Construction in the Middle Bronze Age Southern Levant », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 368, p. 1-27.

Kervran M., Le Cour-Grandmaison C., Soubeyran M. et Vialatte de Pemille A. 1983, « Suhari Houses », *Journal of Oman Studies* 6/2, p. 307-316.

Khalidi W. (éd.) 1992, *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Whashington D.C.

Kite S. 2002, « The Poetics of Oman's Traditional Architecture: towards an Aesthetic Interpretation », *Journal of Oman Studies* 12, p. 133-155.

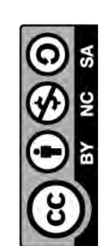
Klinger T. 2019, « Le "branding" et l'aménagement du territoire à Oman », *Arabian Humanities* 1, disponible sur : http://journals.openedition.org/cy/4241 [consulté en novembre 2020].

Knobloch E. 2002, *Archaeology & Architecture of Afghanistan*, Cheltenham.

Le Cour-Grandmaison C. 1977, « Spatial Organisation, Tribal Grouping and Kinship in Ibra », *Journal of Oman Studies* 3/2, p. 95-106.

Le Cour-Grandmaison C. 2000, *Le Sultanat d'Oman*, Paris.

Limbert M. 2010, *In the Time of Oil: Piety, Memory, and Social Life in an Omani Town*, Stanford.



Marcus E.S. 1998, *Maritime Trade in the Southern Levant from Earliest Tims Through the Middle Bronze IIA Period*, Thèse de doctorat, University of Oxford, disponible sur : http://www.ancientportsantiques.com/wp-content/uploads/Documents/PLACES/Levant/Levant-MarcusPhD1998.pdf [consulté en novembre 2020].

Mays L. 2001, « General Characteristics of Arid and Semi-arid Regions », *in* M. Nouh (éd.), *Urban drainage in arid and semi-arid climates,* Paris, p. 21-33.

Melamid A. 1986, « Interior Oman », *Geographical Review* 76/3, p. 317-321.

Merschen B. 1998, « Settlement Space and Architecture in South Arabian Oases. Ethnoarchaeological Investigations in Recently Abandoned Settlement Quarter in Inner Oman », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 28, p. 201-213.

Merschen B. 2006, « Development of Community-based Tourism in Oman: Challenges and Opportunities », *in* R.F. Daher (éd.), *Tourism in the Middle East Continuity, Change and Transformation*, Clevedon, p. 188-214.

Méry S. 2013, « The first oases in Eastern Arabia: society and craft technology, in the 3rd millennium BC at Hili, United Arab Emirates », *Revue d'ethnoécologie* 4, disponible sur : http://ethnoecologie.revues.org/1631 [consulté en novembre 2020].

Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014a, *Documentation and Heritage Management Plan for Birkat al-Mawz: Harat as-Saybani,* Mascate.

Ministry of Heritage and Culture, Sultanate of Oman 2014b, *Documentation and Heritage Management Plan for Izki: Harat al-Yemen,* Mascate.

Ministry of Water Resources, Sultanate of Oman 2008, *Water Resources of the Sultanate of Oman: An Introductory Guide. Ministry of Water Resources*, Oman.

Miroschedji (de) P. 2019, « The urbanization of the Southern Levant in its near Eastern setting », *Origini: Preistoria e protostoria delle civiltà antiche* 42, p. 109-148.

Nutz G. 2013, *Think Place: Geographies of National Identity in Oman*, Undergraduate Honors Theses, College of William and Mary in Virginia.

Orni E. et Efrat E. 1973, *Geography of Israel,* Jérusalem.

Ragette A. 2003, *Traditional Domestic Architecture of the Arab Region*, Sharjah.

Rapoport A. 1969, *House Form and Culture,* Englewood Cliffs.

Taylor-Soubeyran M. et Vignes-Dumas C. 1985, *Architecture vernaculaire au Sultanat d'Oman,* Paris.

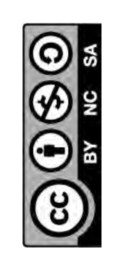
Sauvage M. 2009, « Les débuts de l'architecture de terre au Proche-Orient » *in* M. Achenza, M. Correia et H. Guillaud (dir.), *Mediterra 2009. 1a Conferenza mediterranea sull'architettura in terra cruda / 1re conférence méditerranéenne sur l'architecture de terre / 1st Mediterranean Conference on Earth Architecture*, Cagliari, p. 189-198.

Valéri M. 2007, *Le Sultanat d'Oman. Une révolution en trompe-l'œil,* Paris.

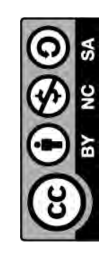
Wilkinson J.C. 1977, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of Aflaj in Oman,* Oxford.

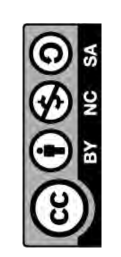
Wilkinson J.C. 2010, *Ibâḍism. Origins and Early Development in Oman*, Oxford.

Young R. 2019, *Historical Archaeology and Heritage in the Middle East*, Londres.


BY NC SA

Délimiter l'espace sacré




BY NC SA

S'isoler pour honorer

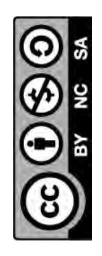
L'exemple des sanctuaires de Déméter dans le Péloponnèse

DOI : 10.35562/frontieres.389

Manon Sauvage-Cerisier

Doctorante, Univ. Lille, CNRS, Ministère de la Culture, UMR 8164 – HALMA (Histoire Archéologie Littérature des Mondes Anciens), F-59000 Lille, France

Résumé. *Les sanctuaires de Déméter dans le Péloponnèse sont le théâtre de rites dont la nature nécessite souvent d'être dissimulés. Ainsi, il est possible de déterminer l'existence de plusieurs niveaux de frontières protégeant ces cérémonies secrètes. L'installation de sanctuaires éloignés des centres urbains constitue une première façon de s'isoler et permet, de surcroît, d'exploiter les caractéristiques naturelles du terrain ; la pente d'une montagne, les bois ou encore les grottes offrent une couverture supplémentaire. Les délimitations peuvent tout autant être architecturées : de hauts murs d'enceinte interviennent parfois pour protéger les lieux de culte en contexte urbain, ces derniers peuvent aussi être agrémentés d'un bois pour encore plus de discrétion. Il existe également des bâtiments conçus pour abriter les rites qui ne doivent pas être vus ou entendus de certaines catégories de personnes (hommes ou non-initiés). Enfin, plusieurs éléments doivent même être cachés des fidèles : il est parfois interdit à quiconque de voir la statue de culte, d'assister au sacrifice ou d'accéder à une certaine partie du lieu de culte. Par conséquent, la frontière revêt divers rôles au sein des cultes de Déméter et divise la population des fidèles en différentes catégories.*



Mots-clés : sanctuaire, Déméter, rite, culte à mystères, culte nocturne, culte féminin, Péloponnèse

Abstract. *Sanctuaries of Demeter in the Peloponnese are home to certain types of rituals, which nature often imposes concealment. Therefore, it is possible to determine the existence of several levels of borders protecting secret ceremonies. To install sanctuaries away from urban centres constitutes a first mark of isolation and allows, furthermore, to use the natural features of the land: mountain slopes, woods or caves offer an additional layer of cover. The boundaries can also be built: high walls sometimes enclose cult areas in urban context, which can contain a sacred grove as well to ensure maximum intimacy. Buildings are conceived especially to harbour rituals that need to be hidden from a certain category of people (man or non-initiates). Finally, several elements are to be dissimulated from worshippers: it is sometimes absolutely forbidden to see the cult statue, to witness the sacrifice or to enter a certain part of the sanctuary. Hence, boundaries endorse diverse functions within the cults of Demeter and divide the population of worshippers into different categories.*

Keywords: sanctuaries, Demeter, rites, mystery cult, nocturnal cult, feminine cult, Peloponnese

Introduction[1]

D'un point de vue géographique, nous retiendrons trois types d'espaces pour l'implantation d'un lieu de culte dans le monde grec antique. En contexte urbain, le sanctuaire se trouve entre les murs de la ville, par opposition au lieu de culte périurbain, localisé à ses abords immédiats, dans la zone qui peut être assimilée à un faubourg. Enfin, tout sanctuaire installé au-delà de cet espace intermédiaire, dans le reste de la *chôra* de la

1 Je remercie le rapporteur sollicité par la revue Frontière·s pour son évaluation de mon article et ses suggestions. J'en profite également pour témoigner ma gratitude à Sandrine Huber et Clémence Weber-Pallez pour leurs propositions d'aménagement et conseils..

cité qui en a la juridiction et jusque dans les montagnes, aux confins du territoire, peut être qualifié de rural[2]. Déméter a longtemps été avant tout considérée comme une déesse de la ruralité et plus largement de la montagne, avec des lieux de culte principalement en hauteur. Toutefois, aucun systématisme ne peut être démontré de ce point de vue, car elle possède en réalité des sanctuaires dans chacune des catégories énoncées (fig. 1)[3]. Il serait plus juste de considérer l'isolement, plus que la ruralité ou l'altitude, comme caractéristique principale – mais non exclusive – des lieux propices à l'implantation des cultes démétriaques. En effet, leur nature semble nécessiter, plus que pour d'autres, la présence de divers dispositifs permettant de dissimuler autant le lieu de culte en lui-même que les rites qu'il accueille et les fidèles qui les pratiquent.



Figure 1. Contexte d'implantation des sanctuaires démétriaques par rapport aux centres urbains
Cartographie et DAO M. Sauvage-Cerisier

Quels types d'équipements servent à cacher le déroulement des rituels, pour quelles raisons s'isoler ainsi et de qui faut-il se protéger sont autant de questions auxquelles nous tenterons de répondre dans cet article, dans le but de démontrer l'importance primordiale de la frontière sacrée dans les sanctuaires de Déméter dans le Péloponnèse.

Notre recherche s'inscrit dans un cadre chronologique vaste qui s'étend de l'époque archaïque à l'époque impériale, de façon à permettre la confrontation d'un maximum d'occurrences sur le territoire péloponnésien. Le corpus à l'étude compte 22 sanctuaires de nature variée (tableau 1), répartis dans toutes les régions de la péninsule et sélectionnés pour les dispositifs d'isolement qu'ils présentent ou qui en sont absents. Ces sanctuaires sont connus essentiellement par les sources écrites, littéraires ou épigraphiques, principalement à travers l'œuvre de Pausanias dont le goût prononcé pour les lieux de culte, surtout en l'honneur de Déméter, l'amène souvent à s'appesantir sur le sujet, ce nous est bien utile. La documentation archéologique, bien que succincte pour les thématiques qui nous intéressent, est également prise en compte.

L'éloignement comme frontière

L'isolement peut tout d'abord se manifester géographiquement : les sanctuaires démétriaques implantés en zone rurale sont nombreux et le Péloponnèse ne fait pas exception. Parmi eux, citons le sanctuaire de Déméter *Mysia* qui, d'après Pausanias, se situe à 60 stades (environ 11,5 km) de sa cité administratrice, Pel-

2 Pedley 2005, p. 42-51 ; Darcque *et al.* 2014,
3 Pour exemple, Béquignon 1958, p. 149-177 ; une prédominance des sanctuaires ruraux est démontrée par Cole 1996, p. 205.



Site (région)	Contexte	Structure et environnement	Divinité(s) honnorée(s)	Rites
Argos (Argolide)	urbain	-	Déméter Pélasgis	-
Hermionè (Argolide)	urbain	enceinte	Déméter	rites secrets
Hermionè (Argolide)	urbain	bâtiment	Déméter Chthonia	rites secrets, procession
Mégalopolis (Arcadie)	urbain	alsos, enclos et bâtiment	Grandes Déesses	rites secrets
Bathos (Arcadie)	rural ?	montagne et source	Grandes Déesses	rites secrets, rites nocturnes
Aigila (Laconie)	périurbain ?	-	Déméter	rites nocturnes
Andania (Messénie)	périurbain	alsos et enclos	Grandes Déesses	rites secrets
Célées (Corinthie)	périurbain	-	Déméter	rites secrets
Corinthe (Corinthie)	périurbain	-	Déméter et Korè	rites nocturnes
Lykosoura (Arcadie)	périurbain	bâtiment et enclos	Despoina et Déméter	rites secrets, rites nocturnes
Mantinée (Arcadie)	périurbain	alsos et montagne	Déméter	-
Mégalopolis (Arcadie)	périurbain	alsos	Déméter au Marais	-
Phénéos (Arcadie)	périurbain	montagne	Déméter Thesmia	-
Korytheis(Argolide)	rural	alsos	Déméter Korytheis	-
Lerne (Argolide)	rural	alsos, montagne, mer et rivière	Déméter Prosymna	rites secrets
Mysaion (Achaïe)	rural	alsos	Déméter Mysia	rites nocturnes, séparation hommes/femmes
Phigalie (Arcadie)	rural	grotte, montagne et alsos	Déméter Mélaina	rites nocturnes
Pyraia (Corinthie)	rural	alsos et bâtiment	Déméter Prostasias et Korè	rites secrets, séparation hommes/femmes
Thelpousa (Arcadie)	rural	-	Déméter Éleusinia	rites secrets
Korônè(Messénie)	incertain	-	Déméter	séparation hommes/femmes
Mantinée (Arcadie)	incertain	alsos et bâtiment	Korè et Déméter ?	-
Phénéos (Arcadie)	incertain	-	Déméter Éleusinia et Kidaria	rites secrets, rites nocturnes

Tableau 1. Tableau récapitulatif des contextes d'implantation, équipements et rites des sanctuaires de Déméter

lène[4]. De même, le sanctuaire de Déméter Éleusinia est indiqué « sur les confins de Thelpousa »[5]. Le choix de ces lieux reculés peut s'expliquer de différentes façons. La première est d'ordre spatial : dans le *hiéron* de Déméter *Mysia* était célébrée une fête qui se déroulait sur sept jours ; on peut aisément imaginer qu'il fallait disposer d'un espace conséquent pour loger la totalité des fidèles sur cette durée. La nature de certains rites imposant d'y séjourner plusieurs nuits de suite et, pour cela, d'installer un campement d'une ampleur suffisante, pourrait expliquer la nécessité de s'éloigner à ce point de la cité ; d'autant plus que, le cas de Mégalopolis mis à part, les sanctuaires urbains de Déméter semblent souvent avoir été de taille modeste. La même remarque peut être énoncée à propos du culte de Déméter Éleusinia qui, comme son nom le suggère, abritait des mystères ; or, le sait, ceux-ci peuvent aussi se dérouler sur plusieurs jours et nuits.

La seconde justification possible relève également de la nature des cultes. Les mystères, par exemple, sont réservés à un public privilégié, dont les critères de sélection varient d'une cité à l'autre et ne sont pas toujours connus. Destinées exclusivement aux initiés, ces cérémonies ne doivent surtout pas être observées, ou entendues, par des yeux ou des oreilles profanes et nécessitent de toute évidence une délimitation très stricte derrière laquelle se dissimuler aux regards, suffisamment loin du monde pour ne pas être écoutées. C'est alors que leur emplacement reculé prend tout son intérêt : d'une part, la distance limite les possibilités d'interactions involontaires avec des non-initiés et, d'autre part, le territoire rural permet d'exploiter l'environnement naturel. En effet, l'éloignement n'est pas la seule manière de se protéger des regards. Comme D.E. Birge le remarque, Déméter possède la grande majorité des bois sacrés, ou *alse*, listés par Pausanias[6]. Dans le Péloponnèse, il en existe au moins huit : l'*alsos* de Déméter *Mysia* près de Pellène, de Déméter *Mélaina* près de Phigalie, de Déméter à Mantinée, de Déméter *Korytheis* sur la route de Tégée à Argos, de Déméter *Prosymna* à Lerne, des Grandes Déesses à Andania et, enfin, deux *alse* à Mégalopolis, le premier dédié à Déméter au Marais et le second aux Grandes Déesses, Déméter et Koré[7]. À l'exception de ce dernier cas sur lequel nous reviendrons plus tard, aucun bois n'est associé à une enceinte construite ; il faut donc considérer la lisière comme l'entrée du domaine sacré, constituant un enclos naturel. Ainsi, à l'image du péribole maçonné, l'*alsos* peut contenir un autel, un temple ou toute autre structure utile à la pratique du culte.

En outre, l'*alsos* est souvent associé à différents éléments naturels qui viennent renforcer son rôle. Pausanias précise par exemple que le bois « de platanes sacrés » de Déméter *Prosymna* non loin de Lerne se situe sur le mont Pontinos, donc en hauteur, et est délimité d'un côté par la rivière du même nom et de l'autre par la rivière Amymone. De plus, il s'étend jusqu'au littoral qui marque sans aucun doute son extrémité[8]. De la même manière, l'*alsos* de Déméter *Mélaina* à quelque cinq kilomètres de Phigalie abrite un lieu de culte un peu particulier : une grotte, probablement naturelle[9], creusée sur les hauteurs de l'Élaion. Point central du sanctuaire, c'est devant son entrée que se trouve l'autel sur lequel les fidèles viennent consacrer non pas un animal, mais « le produit des arbres cultivés, des rayons de miel et des laines qui n'ont pas encore été traitées » ; la caverne fait donc bien office de temple, d'autant plus qu'elle accueille la statue de culte[10]. Comme l'explique Katja Sporn, la grotte semble constituer une délimitation suffisamment claire ne nécessitant pas l'adjonction d'une enceinte construite[11]. Toutefois, la présence de l'*alsos* peut signifier que le territoire de la déesse s'étendait pourtant bien au-delà. D'après Pausanias, ce sanctuaire jouissait d'une grande renommée, il explique d'ailleurs être venu à Phigalie surtout pour le visiter et précise pratiquer le même sacrifice que celui rendu annuellement par la communauté des Phigaliens[12]. Un sanctuaire d'une telle notoriété attirait sans nul doute un nombre conséquent de personnes, et peut-être que l'espace restreint devant la grotte ne suffisait pas, par exemple, à accueillir simultanément toute la population phigalienne. Les fidèles étaient donc certainement répartis tout autour, dans le bois.

L'installation de sanctuaires à distance des centres urbains constitue une première façon de s'isoler avec l'avantage de permettre l'exploitation du faciès morphologique du terrain ; la pente d'une montagne, les bois ou encore les grottes offrent ainsi une couverture supplémentaire au déroulement des rituels. Ce sont dans le Péloponnèse les éléments naturels les plus fréquemment utilisés pour borner les sanctuaires démétriaques. Néanmoins, il existe également des délimitations architecturées, parfois en contexte rural, mais aussi urbain, où les sanctuaires nécessitent tout autant, si ce n'est davantage, d'isolement.

4 Pausanias, VII, 27, 9-10.
5 Pausanias, VIII, 25, 2-3.
6 V. Pirenne-Delforge (2008, p. 159) nous invite toutefois à la prudence : Pausanias manifestait un intérêt tout particulier pour les déesses Déméter et Koré et il est tout à fait envisageable que cette omniprésence en soit le fruit.
7 Respectivement : Pausanias, VII, 27, 9-10 ; VII, 42, 1-2 et 11-12 ; VIII, 10, 1 ; VIII, 54, 5 ; II, 36, 7 et 37, 3 ; IV, 33, 5 ; VIII, 36, 5 et 31, 1. À cette liste on pourrait ajouter la chênaie de Lycos où étaient initiés les futurs mystes : IV, 16, 1.
8 II, 36, 7 et 37, 1.
9 Jost 1989, p. 82.
10 Pausanias, VIII, 42, 1-12.
11 Sporn 2010, p. 559.
12 Pausanias, VIII, 42, 11 ; Birge 1996, p. 244.

La frontière architecturée

Les occurrences de dispositifs bâtis que nous avons pu recenser appartiennent à deux contextes. Une première catégorie est constituée des sanctuaires équipés de hauts murs destinés à isoler les rites secrets dans leur globalité ; une seconde comporte des lieux de cultes dotés d'une démarcation supplémentaire, à l'intérieur du *téménos*.

Nous n'avons rencontré que deux sanctuaires urbains appartenant à la première catégorie : tout d'abord à Hermionè, en Argolide, où Pausanias décrit des « enceintes [περίβολοι] en grosses pierres non taillées » à l'intérieur desquelles sont accomplis des rites secrets en l'honneur de Déméter[13]. L'auteur ne s'attarde malheureusement pas sur ce lieu et nous ne savons rien des cultes qui y étaient pratiqués. Ensuite à Mégalopolis, nous apprenons qu'un enclos (encore περίβολος) est dédié aux Grandes Déesses, identifiées ici, comme souvent, en tant que Déméter et Koré[14]. À nouveau, cette structure est associée à l'accomplissement de rites secrets, mais dont la nature est cette fois clairement indiquée puisqu'ils sont supposés reproduire fidèlement ceux d'Éleusis[15] : il s'agit donc de mystères[16]. Le rôle de ces murs est de toute évidence de protéger le secret des rites qui se déroulent à l'intérieur. C'est du moins ce que l'on peut comprendre de la « loi d'Andania » ; cette stèle du Ier siècle[17] découverte en Messénie porte un règlement cultuel associé aux mystères qui avaient lieu dans le bois sacré du Karnasion, non loin d'Andania. Il y est précisé que les non-initiés ne sont pas autorisés à pénétrer dans l'enclos[18].

Des temples comme celui de Déméter *Pélasgis* sur l'agora d'Argos ou encore de celui de Déméter et Koré sur l'Acrocorinthe, l'acropole de Corinthe[19], ne semblent pas dotés d'une telle structure ; soit que les rites ne nécessitaient pas de se cacher, soit que Pausanias n'ait pas pris la peine de les signaler. On peut néanmoins déduire que, s'il ne l'a pas fait, c'est que le péribole ne remplit pas ici une fonction autre que celle de simple marquage de l'étendue du territoire divin[20]. Cependant, il existe au moins quatre cas dans le Péloponnèse de fêtes à initiation pour lesquelles Pausanias ne mentionne pas non plus l'existence de structures particulières[21]. Bien que ces sanctuaires se trouvent en dehors de la cité dont ils dépendent, toutes les autres occurrences relevées jusqu'à présent poussent à considérer la possibilité que Pausanias ait omis de les décrire, ou que la distance entre ces lieux et la ville fût jugée suffisante.

L'architecture permet en outre d'ajouter une protection supplémentaire au sein même du péribole, quelle que soit la manière dont il est matérialisé. Dans le sanctuaire de Mégalopolis, on remarque plusieurs caractéristiques d'isolement : il y a tout d'abord un bois sacré, circonscrit par une clôture, dont l'accès est interdit aux humains[22]. Alors que dans les cas précédents le bois sert à mesurer l'étendue du territoire de la déesse[23], il se retrouve ici à l'intérieur du *téménos*. Son rôle semble donc tout à fait différent – d'autant plus que cette fois Pausanias parle de « mur de pierres » tout autour (θριγκῷ περιεχόμενον[24]), et non de péribole, pour en signifier la limite – bien que difficile à déterminer. Il faut peut-être réfléchir de manière plus globale pour l'expliquer : M. Jost remarque qu'au moment de la fondation de Mégalopolis, cité issue d'un synœcisme au IVe siècle, sont implantés – parfois même déplacés – là les cultes des populations rassemblées. Des « doublons de sanctuaires arcadiens » sont alors créés, instaurant un pendant urbain à certains sanctuaires périurbains ou ruraux[25]. Si l'enclos des Grandes Déesses peut être ainsi associé au sanctuaire de Déméter au Marais que le Périégète situe aux portes de la ville, alors on peut envisager que les caractéristiques de ce dernier aient été copiées ; or il est installé dans un *alsos*[26]. L'enclos renferme également une très grande structure dans laquelle sont célébrés les mystères ; le mot exact est malheureusement manquant des manuscrits, mais M. Jost pro-

13 Pausanias, II, 34, 10.
14 Pausanias, VIII, 31, 1.
15 Cas que nous ne pouvons approfondir ici. Parmi la très riche documentation sur Éleusis, voir : Lippolis *et al.* 2006 ; Palinkas 1996 ; Clinton 1993.
16 Pausanias, VIII, 31, 7.
17 Sauf mention contraire, les dates sont considérées avant Jésus-Christ.
18 Deshours 2006, p. 133 ; *IG* V 1, 1390.
19 Respectivement Pausanias, II, 22, 2 et 4, 6.
20 Par exemple à Argos (Pausanias, II, 22, 2) et à Kleitor (VIII, 15, 1-2) où Pausanias précise que le temple de Déméter est parmi les plus en vue.
21 Pausanias, VIII, 15, 4 (Phénéos) ; VIII, 29, 1 (Bathos) ; II, 14, 1 (Célées) ; VIII, 25, 3 (Thelpousa).
22 Pausanias, VIII, 31, 1.
23 Birge 1996, p. 240.
24 Pausanias, VIII, 31, 5.
25 Jost 1996, p. 228.
26 Pausanias, VIII, 36, 5.

pose d'y restituer un *mégaron*[27]. Comme elle le rappelle, ce terme apparaît plusieurs fois en Arcadie dans le contexte démétriaque, tant dans les sources littéraires qu'épigraphiques[28].

Abri des mystères par excellence, le *mégaron* constituerait une ultime barrière contre les yeux (et les oreilles) impies. Soit souterrain, soit équipé de hauts murs protecteurs, ce bâtiment souvent mentionné dans les sources manque malheureusement de parallèle archéologique, particulièrement en contexte démétriaque[29]. Le cas de Lykosoura apparaît malgré tout extrêmement éclairant. Sur ce site, où Pausanias signale l'existence d'un culte mystérique en l'honneur de Despoina auquel Déméter était vraisemblablement associée[30], a été découvert un enclos monumental accessible grâce à deux rampes d'escalier de part et d'autre, à l'intérieur duquel des couches de charbon indiqueraient la présence d'une aire sacrificielle[31] (fig. 2). Si l'identification de ce bâtiment est correcte, il s'agit là du seul *mégaron* connu dans le Péloponnèse. L'existence d'une telle structure serait particulièrement pertinente dans le cas de Mégalopolis où le sanctuaire intégré au tissu urbain nécessite encore plus que les autres un abri protecteur.

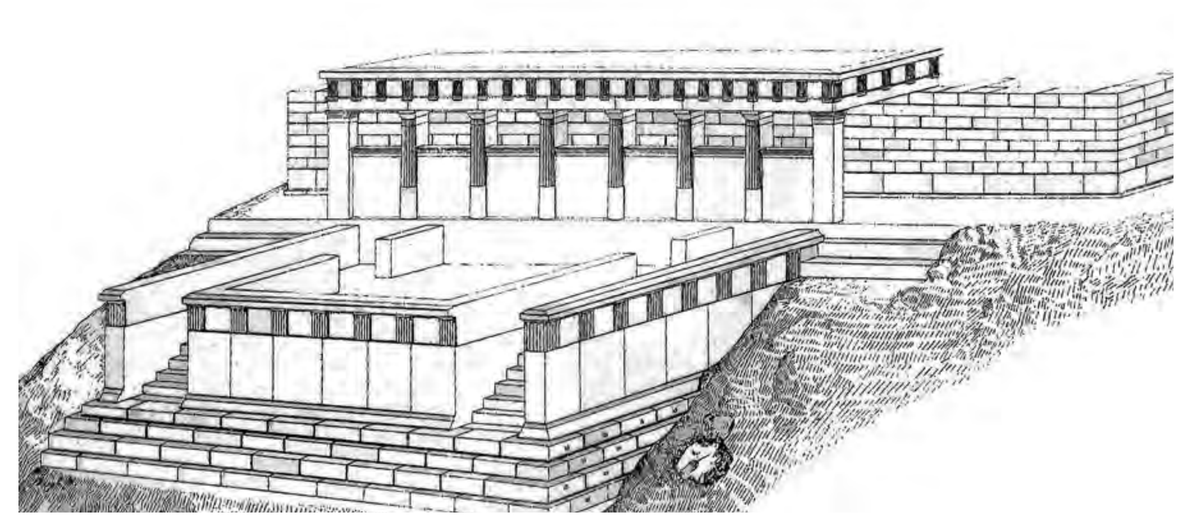


Figure 2. Reconstitution du *mégaron* Lykosoura
D'après Kourouniotis K. 1912, « Το εν Λυκοσούρα Μέγαρον της Δεσποίνης », *Archaiologike Ephemeris,* p. 148, fig. 9.

Le bois sacré *Pyraia* dédié à Déméter *Prostasias* et Koré présente aussi un cas de bâtiment intéressant. Situé sur la route de Sicyone à Phlionte, ce sanctuaire rural est le théâtre de deux cérémonies simultanées : les hommes célébraient un rite, selon toute vraisemblance en plein air, alors que les femmes se retiraient dans une structure appelée le *nymphôn*[32]. Tout comme le *mégaron*, ce *nymphôn* – dont Pausanias ne dit rien de plus – figure une séparation supplémentaire au sein du lieu de culte. Cependant, cette fois la différence n'est plus entre le sacré et le profane, ou l'initié et le néophyte, mais entre le masculin et le féminin. D'autres célébrations soulèvent la même problématique : le culte de Déméter est avant tout féminin et bien souvent les hommes en sont exclus. Comme nous l'avons déjà vu, ceux-ci sont sommés de quitter le sanctuaire de Déméter *Mysia* le troisième jour des festivités. Ce phénomène est également documenté par l'épigraphie, en témoigne un règlement cultuel découvert près de Korônè, en Messénie, légiférant à propos d'un banquet réservé aux femmes et prévoyant les amendes pour toute transgression[33]. Les femmes semblent même avoir eu un réel besoin de se protéger lors de ces rituels, car plusieurs épisodes d'intrusions et d'attaques masculines sont racontés dans la *Périégèse*. L'exemple le plus célèbre est sûrement celui d'Aristomène, figure politique des guerres

27 Jost 2003, p. 147.
28 Pour exemple *IG* V 2, 266.
29 Hellmann 2006, p. 248.
30 Le sanctuaire est dédié à Despoina, mais Déméter y est représentée plusieurs fois à ses côtés et possède un autel à côté du sien et de celui de la Grande Mère : Pausanias, VIII, 37, 1-3. Ces autels auraient été repérés par V. Leonardos lors de ses investigations, à la fin du xix[e] siècle ; malheureusement la zone n'a pas encore fait l'objet de fouille. Sur cette identification, voir Leonardos 1896, p. 120-121.
31 Kourouniotis 1912, p. 148 ; Jost 2003, p. 147 ; Hellmann 2006, p. 248 et 2008, p. 188-189.
32 Pausanias, II, 11, 3 ; Patera 2012, p. 158.
33 *IG* V 1, 1498 ; Deshours 1989, p. 210.

de Messénie, qui s'introduisit avec d'autres hommes dans le sanctuaire spartiate de Déméter à Aigila ; pour éviter l'enlèvement, les femmes furent contraintes de se défendre à coups de couteaux et de broches à rôtir[34].

L'architecture intervient donc à plusieurs niveaux dans les sanctuaires énoncés : pour délimiter le territoire divin au sein de l'espace urbain ou pour isoler un espace à l'intérieur du lieu de culte. La nature des cultes démétriaques semble requérir des dispositifs particuliers, puisque les rites doivent la plupart du temps se dérouler à l'abri soit des non-initiés, soit des hommes.

Frontières invisibles

Il existe toutefois des exemples de lieux de culte exempts de ces protections, mais où la dissimulation semble intervenir à d'autres niveaux pour servir d'autres desseins.

De prime abord, la procession qui traverse la cité d'Hermionè en Argolide tous les étés en l'honneur de Déméter *Chthonia* ne relève, par essence, pas de l'ordre du caché. D'ailleurs, Pausanias est libre de nous décrire sa composition : hommes, femmes et enfants défilent ensemble jusqu'au temple pour y apporter les objets du sacrifice, quatre génisses. En outre, si les fondations monumentales découvertes par l'Éphorie des antiquités d'Argolide ont été correctement identifiées, le temple de Déméter se trouve au sommet du Pron et était probablement bien visible depuis tous les points de la ville. C'est plus tard que la dissimulation entre en jeu : ici, c'est le sacrifice qui ne doit pas être montré. Le Périégète explique qu'il n'a pas lieu sur l'autel devant le temple, comme c'est la coutume, mais à l'intérieur, caché de tous les regards. Il est mis en œuvre par quatre vieilles femmes qui trônent dans le *naos* et sont, de surcroît, les seules autorisées à voir la statue de culte[35]. De la même manière, bien que le sanctuaire de l'Acrocorinthe soit localisé dans la périphérie de la ville et ne possède aucune délimitation particulièrement remarquable, Pausanias précise aussi que les statues de culte qui s'y trouvent ne sont pas visibles[36] ; dans l'*alsos Pyraia* sont installées des statues de Déméter, Koré et Dionysos dont on ne peut admirer que les visages[37].

Les sanctuaires démétriaques sont parsemés de lieux ou d'objets qu'il est interdit de voir, soit à tous, soit seulement à une catégorie de personnes. À l'image du bois sacré de l'enclos des Grandes Déesses à Mégalopolis, où personne n'a le droit de pénétrer, la *Souda* raconte qu'il existe un *mégaron* dont l'accès est absolument interdit à tous, à l'exception du hiérophante[38]. Ces éléments montrent bien que les dispositifs d'isolement n'interviennent pas que pour protéger les rites des non-initiés, mais aussi pour établir une distinction entre le personnel du culte et les fidèles voire même, plus largement, entre la divinité et les humains.

Quels que soient la forme et l'emplacement de cette limite, sa fonction est avant tout de matérialiser l'opposition entre ce qui relève du sacré – le rituel, le mystérieux – et ce qui est de l'ordre du profane – le monde extérieur. Dans cette idée, il est possible de considérer l'existence d'une ultime frontière temporelle. En effet, plusieurs rites présentés ici se déroulent à un moment bien précis : la nuit. Pausanias le premier nous apporte ce détail à plusieurs reprises : dans l'*alsos* de Déméter *Mysia*, il souligne que les hommes s'en vont pour laisser les femmes célébrer seules les rites nocturnes. Par ailleurs, ces festivités ont lieu sur plusieurs jours ; tout porte à croire que les autres nuits étaient aussi l'objet de cérémonies[39]. De la même manière, c'est pendant la nuit qu'Aristomène et ses compagnons s'introduisent dans le sanctuaire de Déméter à Aigila ; les femmes se défendant à l'aide de couteaux et de broches à rôtir, on peut en déduire qu'elles sont surprises en plein sacrifice ou encore pendant un banquet[40]. Il semblerait aussi, d'après le scholiaste de Lykophron, que certains rites pratiqués pour Déméter *Mélaina* soient nocturnes[41]. Enfin, Pausanias précise que les textes sacrés utilisés pour réaliser la cérémonie à initiation en l'honneur de Déméter à Phénéos doivent être replacés dans le *pétroma* « la même nuit »[42].

L'existence de rites nocturnes peut aussi être documentée par l'archéologie. En effet, à travers le monde grec les lampes sont retrouvées en quantités considérables dans les sanctuaires démétriaques, à tel point d'ailleurs que leur présence peut parfois être considérée comme un marqueur d'identification des sanctuaires[43]. En ce qui concerne le Péloponnèse, nous avons pu recenser trois sanctuaires dans ce cas-là. Sur l'Acrocorinthe,

34 Pausanias, IV, 17, 1.
35 Pausanias, II, 35, 3-4.
36 Pausanias, II, 4, 6.
37 Pausanias, II, 11, 3.
38 « Hierophant. » *Suda On Line*. Tr. Catharine Roth. 25 May 2006 : https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-entries/iota/195.
39 Pausanias, VII, 27, 9-10.
40 Pausanias ,IV, 17, 1.
41 Jost 2003, p. 150 ; Scholiaste de Lykophron, *Alexandra* 211.
42 Pausanias, VIII, 15, 4.
43 Sur l'utilisation des lampes et leur présence dans les sanctuaires démétriaques du monde grec, voir Bookidis et Pemberton 2015, p. 14-22.



Figure 3. Lampe L-4796 provenant du sanctuaire de Déméter et Koré sur l'Acrocorinthe
Cliché I. Ioannidou et L. Bartzioti, American School of Classical Studies at Athens, Corinth Excavations

N. Bookidis et R.S. Stroud notent la présence de lampes de formes variées en très grandes quantités, toutes périodes confondues, avec pour la plupart des traces de brûlures prouvant qu'elles ont servi à éclairer (fig. 3). Toujours en contexte périurbain, le site de Lykosoura a également révélé la présence de plusieurs centaines de lampes à l'intérieur du *mégaron*[44]. De la même manière, le sanctuaire rural de Bathos, où se déroulaient des mystères tous les deux ans – si l'on accepte l'identification de ce site comme le sanctuaire de Déméter dont parle Pausanias –, a aussi livré des lampes dans des quantités similaires à celles de l'exemple précédent[45].

Ces objets apparaissent parfois en connexion directe avec le rite sacrificiel. Sur l'Acrocorinthe, certaines lampes ont été mises au jour dans des niveaux cendreux qui contenaient également des ossements animaux[46]. Cette association se retrouve à Lykosoura de deux manières. D'une part, les lampes ont été découvertes dans l'aire sacrificielle identifiée au centre du prétendu *mégaron*, d'autre part le mot λυχνίους est listé parmi les offrandes non animales de la loi sacrée de Lykosoura, ce qui selon l'hypothèse de Loucas et E. Loucas-Durie pourrait renvoyer à ces découvertes[47]. Ajouté à cela le récit de l'épisode d'intrusion dans le sanctuaire de Déméter à Aigila, on peut déterminer que certains rites nocturnes en l'honneur de Déméter impliquaient clairement le déroulement de sacrifices.

Ainsi, les lampes semblent autant servir à l'éclairage des rites nocturnes qu'être offertes en sacrifice non sanglant et prennent une place importante dans les sanctuaires de Déméter. Quels que soient les rites qu'elles éclairent de leur flamme, leur présence prouve leur déroulement nocturne. La couverture de la nuit, bien que non spécifique aux cultes démétriaques péloponnésiens, vient s'ajouter aux dispositifs de dissimulation listés jusqu'ici et procure tout autant de protection. Associée aux autres formes d'isolement, elle offre définitivement la possibilité de se couper physiquement du monde extérieur.

44 Kourouniotis 1912 ; Hellmann 2008, p. 188-189.
45 Bather et York 1892-1893, p. 228 ; Pausanias, VIII, 29, 1.
46 Stroud 1993, p. 72 ; Bookidis 2010, p. 145.
47 Loucas et Loucas-Durie 1985-1986, p. 563 à propos de l'*IG* V 2, 514.

Conclusion

Dans les sanctuaires de Déméter dans le Péloponnèse, la frontière sacrée ne se manifeste pas seulement pour marquer l'étendue du territoire de la déesse, mais surtout pour protéger le déroulement des cérémonies en son honneur. L'éloignement géographique par rapport aux centres urbains constitue la première modalité d'isolement et permet d'exploiter le faciès géomorphologique du lieu d'implantation : ainsi, des éléments naturels tels que les montagnes, bois, grottes ou rivières peuvent entrer en jeu. Il existe également des délimitations architecturées : de hauts murs formant un enclos constituent une protection idéale en milieu urbain, auxquels peut s'ajouter un bâtiment destiné à abriter les rites requérants un niveau d'isolement supplémentaire. Enfin, certains aspects du culte sont même cachés aux fidèles, qu'il s'agisse de la statue de culte, du sacrifice, d'une certaine partie du sanctuaire réservée au clergé ou plus encore, à la divinité.

La thématique du caché et du visible est récurrente dans les cultes de Déméter. Les différents dispositifs d'isolement mis en œuvre matérialisent alors une division de la population en plusieurs catégories : le fidèle et l'impie, l'initié et le non-initié, les mondes masculin et féminin. La femme est sans nul doute la grande gagnante de ce classement social : une place prépondérante lui est réservée dans le culte, en opposition totale avec le rôle qu'elle occupe dans la vie de la cité[48]. Accédant aux plus hautes fonctions et participant aux rites « qu'on ne peut dire au sexe masculin »[49], les femmes prennent ponctuellement le pas sur les hommes. Le modèle civique est ainsi inversé, le temps d'une nuit.

48 Grosjean 2009, p. 440-441.
49 Hérodote, VI, 135.

Bibliographie

Sources épigraphiques

IG V1 1390.

IG V1 1498.

IG V2 266.

IG V2 514.

Sources anciennes

Souda, *Hierophant*, éd. A. Adler et trad. C. Roth, disponible sur : https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-entries/iota/195 [consulté en septembre 2020].

Hérodote, *The Persian Wars*, volume III, books 5-7, éd. et trad. A.D. Godley, Londres, Loeb Classical Library, 1922.

Scholiaste de Lykophron, *Alexandra*, éd. P.A.M. Leone, Galatina, Congedo, 2002.

Pausanias, *Description de la Grèce*, tome I, Introduction générale, *Livre I, L'Attique*, éd. M. Casevitz et trad. J. Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Pausanias, *Description de la Grèce*, tome IV, *Livre IV, La Messénie*, éd. M. Casevitz et trad. J. Auberger, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

Pausanias, *Description de la Grèce*, tome VII, *Livre VII, L'Achaïe*, éd. M. Casevitz et trad. Y. Lafond, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Pausanias, *Description de la Grèce*, tome VIII, *Livre VIII, L'Arcadie*, éd. M. Casevitz et trad. M. Jost, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Pausanias, *Description of Greece*, *Livre II*, éd. et trad. W.H.S. Jones et H.A. Ormerod, Londres, The Loeb Classical Library, 1969.

Travaux

Bather A.G. et York V.W. 1892-1893, « Excavations on the Probable Sites of Basilis and Bathos », *The Journal of Hellenic Studies* 13, p. 227-231.

Béquignon Y. 1958, « Déméter acropolitaine », *Revue archéologique* 2, p. 149-177.

Birge D. 1996, « Trees in the Landscape of Pausanias' Periegesis », *in* S.E. Alcock et R. Osborne (éd.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, p. 231-245.

Bookidis N. 2010, « The Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: a Review and an Update », *in* C. Mitsopoulou et I. Leventi (éd.), Ιερά και λατρείες της Δήμητρας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο*:* πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Βόλος *4-5* Ιουνίου *2005*, Volos, p. 137-154.

Bookidis N. et Pemberton E. 2015, *The Sanctuary of Demeter and Kore: the Greek lamps and offering trays*, Corinth XVIII.7, Princeton.

Clinton K. 1993, « The sanctuary of Demeter and Kore at Éleusis », *in* R. Hägg et N. Marinatos (éd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres-New York-Routledge p. 88-98.

Cole S.G. 1996, « Demeter in the Ancient Greek City and Its Countryside », *in* S.E. Alcock et R. Osborne (éd.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, p. 199-216.

Darcque P., Étienne R. et Guimier-Sorbets A.-M. (éd.) 2014, *PROASTEION. Recherches sur le périurbain dans le monde grec*, Travaux de la MAE, René-Ginouvès 17, Paris.

Deshours N. 1989, *Les cultes messéniens*, Paris.

Deshours N. 2006, *Les Mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, *Scripta Antiqua* 16, Bordeaux.

Grosjean S. 2009, *Le culte de Déméter et de Coré à Cyrène*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne Paris IV (inédit).

Hellmann M.-C. 2006, *L'architecture grecque : Tome* 2. *Architecture religieuse et funéraire*, Paris.

Hellmann M.-C. 2008, « Le Mégaron de Lykosoura », *Ktema : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de la Rome Antiques* 33, p. 181-190.

Jost M. 1989, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.

Jost M. 1996, « The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia », *in* S.E. Alcock et R. Osborne (éd.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, p. 217-230.

Jost M. 2003, « Mystery cults in Arcadia », *in* M.B. Cosmopoulos (éd.), *Greek mysteries: the Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Londres, p. 143-168.

Kourouniotis K. 1912, « Το εν Λυκοσούρα Μέγαρον της Δεσποίνης », *Archaiologike Ephemeris*, p. 142-161.

Leonardos V. 1896, « Ἀνασκαφαὶ τοῦ ἐν Λυκοσούρα ἱεροῦ τῆς Δεσποίνης », *Praktika* 1896-1898 (paru en 1897), p. 95-126.

Lippolis E., Baldini-Lippolis I. et Cucuzza N. 2006, *Mysteria. Archeologia e culto del sanctuario di Déméter a Eleusi*, Torino.

Loucas I. et Loucas-Durie E. 1985-1986, « La mention du mot *agalma* dans la loi sacrée de Lykosoura *IG* V 2, 514, l. 15 », *Peloponnesiaka*, supplément 13-2, p. 561-578.

Palinkas J.L. 1996, *Eleusinian Gateways: Entrances to the Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis and the City Eleusinion in Athens*, PhD, State University of New York, Buffalo.

Patera I. 2012, *Offrir en Grèce ancienne : gestes et contextes*, Stuttgart.

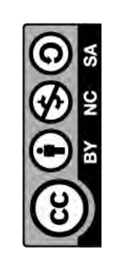
Pedley J.G. 2005, *Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world*, New York.

Pirenne-Delforge V. 2008, « Lexique des lieux de culte dans la Périégèse », *Archiv für Religionsgeschichte* 10, p. 143-178.

Sporn K. 2010, « Espace naturel et paysages religieux : les grottes dans le monde grec », *Revue de l'histoire des religions* 227-4, p. 553–571.

Stroud R.S. 1993, « The sanctuary of Demeter on Acrocorinth in the Roman Period », *in* T.E. Gregory (éd.), *The Corinthia in the Roman Period, Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 8, p. 65-74.



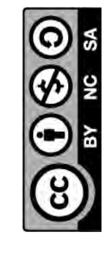


Matérialiser la frontière autour de l'empereur dans l'Antiquité tardive

DOI : 10.35562/frontieres.363

Maxime Emion

Agrégé et docteur en histoire, membre associé du GRHis (EA 3831, Université de Rouen Normandie)



Résumé. *Cet article étudie les différents éléments qui matérialisaient la frontière établie entre l'empereur et le commun des mortels dans l'Antiquité tardive, entre le* IV*e et le* VI*e siècle, en particulier dans le cadre du cérémonial de la cour impériale. L'importance accrue du cadre palatial établissait une dichotomie entre intérieur et extérieur, et multipliait les seuils qui séparaient le souverain de ses sujets. Les gardes du corps omniprésents constituaient eux aussi une limite tangible, mais mobile, autour de l'empereur dont ils assuraient la sécurité tout en participant de Sa Majesté. Enfin, la pourpre impériale établissait une dernière barrière autour du corps du souverain, tout en étant l'interface permettant d'approcher le caractère sacré de son pouvoir lors de la cérémonie de l'adoratio. L'association des réalités matérielles, de la rhétorique de la sacralité et des pratiques rituelles brouillait les limites entre l'image et la réalité, et faisait de l'empereur lui-même un être-frontière, appartenant à la fois au monde terrestre et au monde céleste.*

Mots-clés : Antiquité tardive, cérémonial impérial, palais, garde impériale

Abstract. *This paper investigates the various elements materialising a frontier between the emperor and common mortals in Late Antiquity, between the 4th and the 6th century AD, especially in the framework of the imperial court ceremonial. The reinforced importance of the palatial space established a dichotomy between inside and outside, and multiplied the thresholds separating the emperor and his subjects. The ever-present bodyguards were also a tangible yet mobile limit around the emperor, ensuring his security and contributing to his majesty. The imperial purple was the ultimate barrier around the ruler's body and acted as a medium to approach the sacred nature of his power during the ceremony of adoratio. The interplay of material realities, rhetoric of sacredness, and ritual practices blurred the limits between image and reality, and turned the emperor himself into a frontier-being, belonging to both the earthly and the heavenly worlds.*

Keywords: Late Antiquity, imperial ceremonial, palace, imperial bodyguard

Introduction

La fortune heuristique de la notion de frontière, entendue dans son sens le plus large, pour l'étude de l'Antiquité tardive n'est plus à démontrer : la série des colloques Shifting Frontiers in Late Antiquity, qui se perpétuent tous les deux ans depuis le milieu des années 1990, en est une preuve[1]. L'une de ces « frontières changeantes » est celle qui s'établit entre l'empereur et le commun des mortels, alors que tombe le masque du Principat. La tendance de longue durée à l'affirmation du caractère sacré de la fonction impériale, insistant sur la relation privilégiée des souverains avec le divin, se concrétise à partir de l'époque tétrarchique. De primus inter pares et premier des citoyens, l'empereur devient un être surhumain inaccessible, auquel seuls quelques

1 Premier volume : Mathisen et Sivan 1996 ; dernier volume paru : Drijvers et Lenski 2019. Voir aussi Rousselle 1995 pour un usage large de la notion de frontières dans l'Antiquité.

élus ont accès, selon un ordre des préséances codifié autour duquel s'organise une vie de cour toujours plus ritualisée[2]. Plusieurs éléments matérialisent cette séparation entre l'empereur et le reste du monde, en particulier dans le cadre du cérémonial impérial, bien connu par un riche corpus littéraire et iconographique allant de l'aube du IVe siècle à la fin du VIe siècle[3]. Ce sont ces éléments, barrières autant qu'interfaces, que nous proposons d'étudier ici selon une approche concentrique, allant des murs du palais au manteau de pourpre revêtant le corps du souverain, en passant par l'escorte militaire qui entoure en permanence l'empereur.

Le palais et ses mystères

Alors que Rome perdit son rôle de capitale dans l'agitation du IIIe siècle, on vit se multiplier les villes de résidence impériale. Milan, Trèves, Sirmium, Thessalonique et Nicomédie à partir de la Tétrarchie, puis Constantinople dès 330, et Ravenne au début du Ve siècle, imitèrent la Ville éternelle en se dotant d'un palais (*palatium*), dont le nom dérive de celui de la colline du Palatin où les empereurs, à la suite d'Auguste, avaient établi leur résidence. La frontière entre l'empereur et ses sujets trouve dans ces complexes monumentaux une manifestation spatiale et architecturale dont les progrès de l'archéologie palatiale ne révèlent encore qu'en partie la richesse et la diversité[4]. Le palais impérial, véritable ville dans la ville, constituait aussi bien une réalité matérielle, lieu de résidence de la cour et d'exercice du pouvoir, qu'un espace imaginaire sacralisé, image terrestre de la cité céleste. L'importance politique et symbolique de ce que l'on appela de plus en plus souvent le *sacrum palatium* n'eut de cesse de se renforcer[5]. Mais on aurait tort d'appliquer uniformément à toute la période tardo-antique le *topos* polémique du *princeps clausus* évoqué par l'*Histoire Auguste* et dans le *Discours sur la Royauté* de Synésios de Cyrène, qui critique le faste de la cour d'Arcadius cloîtré en son palais[6]. Au IVe siècle encore, la cour était itinérante, et le souverain rendait visite, en grande pompe, aux provinces et aux cités. Il menait aussi en personne les armées au combat. À ces occasions, il haranguait la population ou les soldats dans la tradition des *contiones* représentées sur les monuments triomphaux du IIe siècle. Le tribunal du haut duquel était prononcée l'*adlocutio* contribuait à la visibilité du souverain, tout en signifiant, par la mise à distance, son autorité[7]. Après la mort de Théodose Ier, les empereurs se sédentarisèrent progressivement, à Milan puis Ravenne en Occident, et à Constantinople en Orient[8]. Mais même alors, la vie du souverain resta rythmée par des apparitions publiques dans les rues et les églises de la capitale, lors de processions et de cérémonies de plus en plus christianisées[9]. Il assistait aussi aux courses de l'hippodrome depuis la loge impériale (*kathisma*) reliée au Palais, point de contact fondamental entre l'empereur et le peuple[10].

En dehors de ces apparitions publiques, les murs du *sacrum palatium* délimitaient autour de l'empereur un espace inaccessible, tant au plan symbolique qu'au plan physique. Les sources juridiques distinguent les membres de l'armée ou de l'administration qui servaient *intra palatium* de ceux qui n'avaient pas ce privilège[11]. En effet, entrer au palais était l'apanage des membres du *comitatus*, l'entourage civil et militaire de l'empereur, des ambassadeurs ou encore des évêques. Dès 291, un panégyrique évoquant l'entrevue de Dioclétien et Maximien à Milan oppose ainsi le secret de l'intérieur du palais, où seuls quelques dignitaires étaient admis à approcher les empereurs, au reste de la ville où tous pouvaient les admirer. Le passage du seuil du palais par les souverains est alors une sorte d'épiphanie[12]. Au VIe siècle, on retrouve dans l'éloge de Justin II composé par Corippe une semblable insistance sur le franchissement du seuil du palais de Constantinople par l'empereur, marquant le passage d'un monde à l'autre[13]. Cette porte, la monumentale *Chalk*è

2 Kelly 1998 ; Noethlichs 1998 ; McCormick 2000 ; Kolb 2001 ; Smith 2007; Whitby 2008.

3 Point de départ : MacCormack 1981 ; Tantillo 2015.

4 Pour l'archéologie palatiale tardo-antique, réflexions importantes de Duval 1987 ; bibliographie analytique dans Uytterhoeven 2007, p. 33-38 ; bilan dans Carile 2012, p. 6-23. Pour le Grand Palais de Constantinople, mises au point récentes avec bibliographie antérieure : Bolognesi Recchi-Franceschini 2000 ; Bardill 2006 ; Carile 2012, p. 151-178 ; Westbrook 2020.

5 Palais comme lieu de vie de la cour : Noethlichs 1998, p. 22-27 ; McCormick 2000, p. 136-142 ; Berger 2013. Sur ses dimensions imaginaires, Carile 2012.

6 L'expression dérive d'*Hist. Aug*. *Aur*. XLIII, 4 et *Sev. Alex*. LXVI, 3. Sur le *princeps clausus*, Chastagnol 1985 ; Icks 2019.

7 Itinérance de la cour : Destephen 2016. Empereur chef de guerre : Hebblewhite 2017. Discours à la population : voir *e.g.* l'arc de Constantin (relief de l'*adlocutio*) ; Ammien Marcellin, XVI, 10, 13. Harangue aux troupes depuis une tribune : e.g. Ammien Marcellin, XIV, 10, 10-16 ; XV, 8, 4-8 ; XXVII, 6. Sur les *contiones* des colonnes trajane et aurélienne, David 2000.

8 Destephen 2016, p. 81-107.

9 Puech 2018a.

10 Dagron 2011 ; Carile 2012, p. 11-14.

11 E.g. *Cod. Theod.* VI, 16, 1 (413, Constantinople) ; VI, 22, 1 (321, Sirmium) ; VII, 20, 10 (369, Trèves) ; XI, 16, 15 (382) ; XII, 1, 44 (358, Sirmium) ; XIII, 5, 14, 4 (371, Constantinople) ; XVI, 5, 42 (408, Ravenne). Sur le *comitatus*, Winterling 1998.

12 *Pan. Lat*. III, 11, 3 ; cette apparition constitue le point d'orgue de la visite impériale dans la cité, jouant sur une dichotomie de l'absence et de la présence fondamentale dans la rhétorique des panégyriques tétrarchiques, cf. MacCormack 1981, p. 22-33 et L'Huillier 1992, p. 287-320.

13 Corippe, *In Laud. Iust.*, I, 197 ; III, 1 ; IV, 248. Sur ce texte, Ploton-Nicollet 2015 ; Puech 2018b.

au toit de bronze, dont des vestiges ont été mis au jour en 2003, figurait à elle seule la majesté du palais tout entier, et était ornée de mosaïques évoquant la domination impériale sur le monde[14]. Édifiée par Anastase et reconstruite par Justinien après la sédition Nika, elle ouvrait sur des portiques, des cours, des antichambres ou d'autres portes, emboîtement de limites et de frontières que l'empereur traversait lors d'itinéraires cérémoniels, et qu'il convenait de franchir selon un ordre codifié avant une audience impériale. Le *Livre des Cérémonies* compilé par Constantin Porphyrogénète au xe siècle, mais qui emprunte quelques chapitres à Pierre le Patrice, maître des offices de Justinien, en donne une bonne idée. Ainsi, un ambassadeur perse, entré dans l'empire *via* la ville frontalière de Dara, et parvenu à Constantinople selon un protocole bien réglé, entrait au palais par la *Regia*, grande avenue donnant sur la *Chalkè*. Il était alors reçu dans la *schola* du maître des offices, puis patientait dans l'Antéconsistoire avant d'accéder au Consistoire, dont il passait la triple porte en se prosternant à trois reprises[15]. L'empereur recevait dans l'une des salles d'apparat, le Grand ou le Petit Consistoire, ou encore, à partir du vie siècle, le Chrysotriklinos, où d'autres barrières continuaient de le séparer de son auditoire. Le trône, surélevé, était entouré de colonnes surmontées d'un dais, visibles sur une miniature du calendrier de 354 représentant Constance II (fig. 1), sur le *missorium* de Théodose (fig. 2), et décrites par Corippe[16].



Figure 1. Constance II sur le Chronographe de 354
Manuscrit Barberini de la Bibliothèque Vaticane, folio 20 verso. Source : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4a/07_constantius2Chrono354.png (domaine public), d'après *Die Calenderbilder*, Berlin, 1888, fig. 34

Dès le ive siècle, il pouvait être dissimulé par un rideau (*velum*), dont l'usage devint plus systématique au ve et au vie siècle[17]. Pierre le Patrice évoque le lever rituel de ce rideau lors de la visite d'ambassadeurs de la *pars occidentalis* ou d'émissaires perses[18]. Corippe en fait mention lors de l'ambassade des Avars auprès de Justin II en novembre 565[19]. Ainsi, comme l'a montré A. Carile, le cadre palatial monumental et son agencement intérieur visant à magnifier la Majesté Impériale établissait un jeu permanent entre l'invisibilité du souverain et son épiphanie, constitutif d'une « proxémique du pouvoir » dont il ne faut pas sous-estimer les dimensions mystiques, voire initiatiques[20]. Murs, portes, portiques et antichambres formaient une série de frontières qu'il fallait franchir avant de poser ses yeux sur l'empereur, maître du monde et garant de l'ordre cosmique.

Les gardes, un cordon de sécurité et d'apparat

La frontière entre l'empereur et le commun des mortels était encore matérialisée par le cordon des gardes du corps entourant le souverain, si omniprésents qu'ils constituaient, selon Jean Chrysostome, un élément standard des portraits impériaux[21]. Les différents corps de la garde impériale, scholes palatines, *protectores*, *domestici*, *candidati*, *excubitores*, dont la diversité des titres reflète autant la complexité de l'histoire militaire que les nuances de la hiérarchie des dignités, protégeaient l'empereur au palais et dans ses déplacements[22]. Ils surveillaient toutes les résidences impériales : Ammien Marcellin les mentionne par exemple au palais de Julien César à Paris[23]. Mais c'est pour Constantinople que le dossier est le mieux fourni. Eusèbe signale

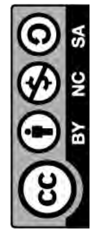
14 Mango 1959 ; Girgin 2008 ; Carile 2012, p. 15-16.
15 *De Cer*, I, 89. Sur le cérémonial des ambassades dans l'Antiquité tardive, Nechaeva 2014, p. 34-42. Sur la *schola* du maître des offices, Bolognesi Recchi-Franceschini 2008.
16 Corippe, *In Laud. Iust.*, III, 191-209. Sur le calendrier (« chronographe ») de 354, Salzman 1990. Sur le *missorium* de Théodose, MacCormack 1981, p. 214-220 ; Almagro-Gorbea *et al*. 2000.
17 Alföldi 1934, p. 36-37 ; Tantillo 2015, p. 574-575.
18 *De Cer*. I, 87 ; I, 89.
19 Corippe, *In Laud. Iust.*, III, 225.
20 Carile 2003. Voir aussi Carile 2018 pour les interactions riches de sens entre l'empereur et les espaces palatiaux qu'il occupe.
21 Jean Chrysostome, *In dictum Pauli*, *PG* 51, col. 247.
22 Frank 1969 ; Haldon 1984 ; Emion 2017a. Désormais, voir les contributions réunies dans Wolff et Faure 2020 (en particulier les articles de J.-M. Carrié, M. Emion, et S. Janniard).
23 Ammien Marcellin, XX, 4, 21.

les gardes veillant, l'arme au poing, sur l'entrée du palais lors des *vicennalia* de Constantin[24]. Les récits des avènements de Léon Ier et de Justin II décrivent les *scholares* gardant les abords de la résidence[25]. Léon aurait d'ailleurs expressément affecté le nouveau corps des *excubitores* à la surveillance des portes[26]. Un poème grec en hexamètres, la *Vision de Dorothéos*, reflétant certains aspects de la mystique chrétienne de l'époque théodosienne, relate les aventures spirituelles d'un garde qui arpente les cours et portes d'un palais céleste calqué sur la demeure impériale[27]. Dans l'enceinte du palais, entre la *Chalk*è et le Consistoire, les gardes disposaient de quartiers spécifiques, des portiques dont l'organisation exacte reste difficile à restituer[28]. Ils s'y rangeaient lors des audiences impériales, formant avec le reste du personnel palatin une haie autour du visiteur, et protégeaient l'accès à la salle d'audience[29]. Corippe signale, à l'entrée du Consistoire, « [l]es sentinelles [qui] gardent le seuil élevé et à ceux qui veulent entrer sans en être dignes barrent le passage par leurs détachements serrés, redoutables par leur fierté et leur volonté[30] ». Le *missorium* de Théodose les dépeint autour du souverain lors de la remise d'un codicille à un fonctionnaire (fig. 2). Enfin les spathaires, des eunuques chargés de protéger l'empereur dans son intimité, dont le rôle s'affirme au Ve et au VIe siècle, matérialisaient la frontière entre sphère publique et sphère privée[31].



Figure 2. *Missorium* de Théodose (copie, musée de Merida)
Source : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/54/Disco_de_Teodosio.jpg (Ángel M. Felicísimo, CC BY 3.0).jpg

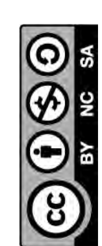
La présence des gardes autour de l'empereur ne se limitait pas au palais. Ils assuraient sa sécurité lorsqu'il partait encore au combat au IVe siècle, comme on le voit sur la frise du siège de Vérone sur l'arc de Constantin à Rome. Ils s'interposèrent entre Constance II et les barbares lors d'une attaque-surprise des Limigantes, et l'un d'eux protégea Julien contre des projectiles lors du siège de Meinas Sabatha en Perse[32]. À Andrinople, les *candidati* de Valens périrent avec lui[33]. Plus largement, ces soldats entouraient l'empereur dans tous ses déplacements, en particulier lors de ses apparitions publiques[34]. Les sources insistent sur la richesse de leur tenue brodée d'or, et sur leurs armes décorées de pierres précieuses, qui participent de la Majesté Impériale en représentation. Lors de son *adventus* à Rome en 357, Constance II, précédé des enseignes, était escorté de soldats à l'équipement flamboyant, dont les terribles cataphractaires, cavaliers cuirassés qu'Ammien compare à des statues de bronze[35]. Les textes chrétiens d'époque théodosienne décrivent souvent les gardes aux boucliers ornés de gemmes accompagnant l'empereur[36]. Même lorsqu'il apparaissait au *kathisma* de l'hippodrome, le souverain était entouré de ses gardes, comme le montre la base de l'obélisque de Théodose (fig. 3)[37]. Lors de sa procession consulaire, le 1er janvier 566, Justin II parcourut les rues de Constantinople au milieu d'une escorte spectaculaire formée par les *excubitores* et les *protectores*[38]. Les gardes faisaient barrière autour de l'empereur de son avènement à sa mort. Ainsi les *candidati* formèrent la tortue autour de Léon et



24 Eusèbe de Césarée, *Vit. Const*., III, 15.
25 *De Cer*, I, 91 ; Corippe, *In Laud. Iust.*, II, 202-225.
26 Lydus, *De Mag*. I, 16, 3. Contre la *communis opinio*, Croke 2005 estime, sans convaincre, que ce corps existait dès le Haut-Empire.
27 *P. Bodmer* XXIX, avec corrections de Kessels et Van Der Horst 1987 ; commentaires de Van Berchem 1986 et Bremmer 1988.
28 Guilland 1956 (à partir des sources littéraires) ; Bolognesi Recchi-Franceschini 2008 (pour l'archéologie). De tels quartiers existaient dans les autres palais impériaux, mais la documentation est mince, cf. Emion 2017a, p. 541.
29 Description dans Corippe, *In Laud. Iust.*, III, 157-190. Voir aussi *De Cer*. I, 89, mentionnant les *candidati* en place lors de la réception d'un ambassadeur perse.
30 Corippe, *In Laud. Iust.*, III, 207-209 : *Custodes ardua seruant / limina et indignis intrare uolentibus obstant / condensi numeris, fastu nutuque tremendi* (trad. S. Antès).
31 Sidéris 2003.
32 Ammien Marcellin, XIX, 11, 10-12 (Constance) ; XXIV, 5, 6 (Julien).
33 Ammien Marcellin, XXXI, 13, 14-16.
34 Frank 1969, p. 147-165.
35 Ammien Marcellin, XVI, 10, 6-8. Sur l'*aduentus*, MacCormack 1981, p. 17-89 ; McCormick 1986 ; Dufraigne 1994.
36 Recensement dans Delmaire 2008.
37 Sur ce monument, Kiilerich 1998.
38 Corippe, *In Laud. Iust.*, IV, 224-263.



Figure 3. Base de l'obélisque de Théodose, face sud
Istanbul, *in situ.* Source : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4d/South_face_-_Emperor_and_his_family_%26_Chariot_race_%28Obelisk_of_Theodosius%29.JPG (José Luiz Bernardes Ribeiro, CC BY-SA 3.0)



de Justin Ier lors de leur élévation au pouvoir, tandis qu'ils revêtaient la tenue impériale[39] ; et après la mort de Constantin, les soldats entouraient encore sa dépouille[40].

La frontière que formait la troupe des gardes doit être considérée à l'aune des imaginaires tardo-antiques. Les armes et tenues somptueuses de ces soldats magnifiaient, par leur luxe et leur richesse, l'apparition de l'empereur – même si ce dernier restait toujours le centre de l'attention[41]. La présence des gardes exprimait aussi les ambitions de domination universelle du pouvoir impérial. En effet, sans pour autant y voir la preuve d'un recrutement systématique chez les peuples extérieurs à l'empire, les cheveux longs arborés par certains d'entre eux, bien visibles dans l'iconographie (fig. 2 et 3), pouvaient évoquer l'image d'une barbarie domestiquée mise au service de l'empereur[42]. À l'inverse, la tenue des *excubitores*, la nouvelle garde établie par Léon Ier, rappelait les origines les plus anciennes de Rome en prétendant imiter l'armement du temps de Romulus[43]. Enfin, le parallèle entre hiérarchie terrestre et hiérarchie céleste invitait à voir en l'empereur ainsi escorté une image du Christ entouré des anges et des saints, renforçant l'idée d'inaccessibilité du pouvoir impérial[44]. Pour les personnes autorisées à approcher, cette frontière pouvait être franchie, non sans émotion. Corippe se plaît à dépeindre l'émerveillement des ambassadeurs avars passant entre les rangs chatoyants des gardes palatins[45]. Deux siècles plus tôt, c'est une vision assez semblable, mais décrite avec plus de sobriété par Ammien, qui

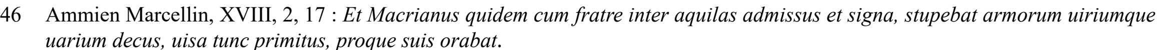
39 *De Cer*. I, 91 (Léon) et 93 (Justin). Sur les protocoles de couronnement, Frank 1969, p. 161-165 ; Dagron 1996, p. 74-90.
40 Eusèbe de Césarée, *Vit. Const*., IV, 65-67.
41 Jean Chrysostome, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, XIV, 10, *PG* 60, col. 537.
42 Une coiffure similaire est aussi visible chez un garde du *missorium* de Constance II retrouvé à Kertch. Si une partie des gardes fut effectivement recrutée chez les barbares (Frank 1969, p. 59-72), on ne peut généraliser le propos, cf. Emion 2017a, p. 347-357. Les modes vestimentaires et capillaires d'inspiration barbare se diffusèrent sans rester liées à une appartenance ethnique (cf. von Rummel 2007). Cette « barbarisation » de l'apparence militaire, que l'on ne peut associer à l'influence de peuples clairement identifiables, tient de la réinvention d'une barbarie de synthèse constitutive d'une nouvelle identité militaire (Halsall 2007, p. 104). Balty 1982 fait par ailleurs valoir que la coiffure des gardes impériaux rappelle celle des serviteurs d'apparat des banquets aristocratiques : vêtements, accessoires et coiffures étaient porteurs d'une grande multiplicité de sens.
43 Lydus, *De Mag*. I, 12, 6.
44 Dufraigne 1994 ; Emion 2018.
45 Corippe, *In Laud. Iust.*, III, 237-244.

suscita l'admiration de Macrianus, roi des Alamans, admis au camp de Julien pour implorer la paix[46]. Au même titre que le passage des portes du palais et le lever du *velum*, le franchissement des rangées de soldats en armes d'apparat participait de l'épiphanie impériale.

La pourpre, frontière du corps impérial

Les gardes protégeaient de toute atteinte le corps de l'empereur, considéré comme sacré : dès le IIIe siècle, la titulature complète des *protectores diuini lateris Augusti* les rattachait au « flanc divin » du souverain[47]. Mais d'autres frontières séparaient plus étroitement encore ce corps impérial de son environnement[48]. Même s'il n'y eut jamais, dans l'Antiquité tardive, de tabou *stricto sensu* autour du corps de l'empereur, celui-ci devait autant que possible éviter les contacts[49]. Dès lors, il était d'usage de garder les mains voilées (*manus velatae*) lorsque l'empereur remettait un objet[50]. Les soldats des fresques tétrarchiques du camp de Louxor tendent leurs mains ainsi couvertes vers le souverain leur offrant un *cingulum*, tandis que le fonctionnaire représenté un siècle plus tard sur le *missorium* de Théodose reçoit de la même manière un codicille de la main de l'Auguste (fig. 2)[51]. La pratique était semblable lors de la remise de l'or coronaire à l'empereur ou de la distribution des *donativa*[52].

Surtout, le protocole de cour fixé par Dioclétien, peut-être inspiré du modèle perse, empêchait tout contact direct avec le souverain. L'accolade et le baiser de la *salutatio*, n'étant plus pratiqués qu'entre deux collègues empereurs, appartenaient au langage politique de la *concordia Augustorum*, bien illustré par l'iconographie tétrarchique[53]. Pour tout autre individu reçu par l'empereur s'imposaient la prosternation (proskynèse) et l'adoration de la pourpre[54]. Le manteau de pourpre était, avec le diadème qui s'imposa à partir de Constantin, le principal emblème du pouvoir, distinguant le souverain de ses sujets dès l'instant où il était revêtu (*mutatio vestis*) lors de l'accession à la dignité impériale[55]. La législation tardo-antique, toujours plus stricte à cet égard, encadrait sévèrement la production du colorant pourpre issu du murex et interdisait à quiconque d'arborer une tenue semblable – la simple possession de pièces de tissu teintes dans cette nuance pouvant prêter à suspicion[56]. Symbole de la dignité impériale, la pourpre était un vêtement-frontière séparant le corps du souverain de son environnement. Son caractère sacré lui donnait une valeur protectrice, et y porter atteinte était un sacrilège[57]. À ce titre, on la retirait des épaules d'un empereur déchu avant sa mise à mort[58]. L'empereur pouvait l'utiliser pour protéger de toute atteinte un individu. Ammien Marcellin rapporte ainsi que Julien recouvrit de son manteau le préfet du prétoire Nébridius qui, ayant déclaré publiquement sa fidélité



46 Ammien Marcellin, XVIII, 2, 17 : *Et Macrianus quidem cum fratre inter aquilas admissus et signa, stupebat armorum uiriumque uarium decus, uisa tunc primitus, proque suis orabat*.

47 Emion 2017a, p. 140-144.

48 Les réflexions de Meister 2012 sur la corporalité du pouvoir sous le Principat méritent des prolongements vers les époques plus tardives, que nous ne pouvons ici qu'esquisser (un projet de recherche dirigé par J. Meister, *Herrscherkörper in den Monarchien der Spätantike und des frühen Mittelalters*, soutenu par le Fonds National Suisse, est d'ailleurs en cours sur la période 2019-2024). Le hiératisme et la frontalité de l'iconographie trouvaient parfois un écho dans l'attitude réelle du souverain – cf. Constance II, semblable à une statue lors de sa visite à Rome, Ammien Marcellin, XVI, 10, 9-11. Mais, même si l'iconographie tendit à l'idéaliser selon des codes différents de ceux du Haut-Empire, le corps de l'empereur ne fut jamais uniformisé et réduit à une image abstraite, voir e.g. les portraits physiognomoniques chez Ammien Marcellin, XIV, 11, 28 (Gallus) ; XXI, 16 (Constance II) ; XXV, 4 (Julien) ; XXV, 10, 14-15 (Jovien) ; XXX, 9, 6 (Valentinien) ; XXXI, 14, 7 (Valens).

49 Tantillo 2015, p. 571-572. Nous laissons de côté la question de l'armure des souverains (cf. Alföldi 1935, p. 66-68). Au IVe siècle, quand ils fréquentaient encore le champ de bataille, il s'agissait d'une protection indispensable, que Julien aurait oublié de mettre, dans sa précipitation, au moment de sa mort. Par la suite, même lorsque l'empereur ne part plus au combat, elle reste fréquente dans l'iconographie (e.g. diptyque de Probus, colosse de Barletta, ivoire Barberini), symbolisant son rôle militaire, mais le souverain ne la portait pas au palais.

50 Alföldi 1934, p. 33-35 (qui relève des précédents dès le IIe siècle).

51 Pour les fresques de Louxor, Jones et McFadden 2015, p. 122. Ce type de détail a permis d'identifier des représentations impériales dans des scènes fragmentaires (ainsi d'un panneau d'ivoire à Kenchreai, ou dans les mosaïques de Centcelles, cf. Stern et Hadjilazaro Thimme 2007, p. 40, avec références).

52 Delmaire 1989, p. 555.

53 Tantillo 2015, p. 571-572. Pour l'iconographie tétrarchique, Blonce 2019.

54 Alföldi 1934, p. 45-79 (avec des précédents sous le Haut-Empire) ; Avery 1940 ; Kolb 2001, p. 38-54 ; Smith 2007, p. 175-176 et 215-216 ; Tantillo 2015, p. 564-576.

55 Sur ces emblèmes du pouvoir impérial, Alföldi 1935 ; Tantillo 2011.

56 Delmaire 1989, p. 455-464, renvoyant aux sources juridiques.

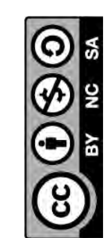
57 Voir e.g. *Pan. Lat.* XII, 42 : on veut éviter que la pourpre ne soit souillée par le sang de l'usurpateur Maxime.

58 Voir ainsi l'exécution de Gallus (Ammien Marcellin, XIV, 11, 20), et le cas de nombreux usurpateurs, cf. Emion 2017b. L'*Histoire Auguste*, reflétant des conceptions du IVe siècle, rapporte que les soldats retirèrent la pourpre de Pupien et Balbin avant de les assassiner, *Histoire Auguste, Max. Balb.*, XIV, 5-6, cf. Molinier-Arbo 2003, p. 307.

envers Constance II, manqua de se faire massacrer par les soldats[59]. Cette barrière sacrée faisait aussi office d'interface, car lors de l'*adoratio*, on touchait ou embrassait un pan du vêtement de l'empereur – les sources juridiques emploient d'ailleurs parfois l'expression *adtingere* ou *contingere purpuram*[60]. La participation à cette cérémonie était un privilège convoité, lié à la position de chacun dans l'ordre hiérarchique des dignités, autant qu'une marque d'acceptation de la supériorité transcendante du pouvoir impérial qui régissait l'ordre social[61]. En approchant ainsi la nature sacrée du souverain, un individu admis à adorer la pourpre pouvait être intégré au *comitatus*, et faire à son tour partie de la barrière de soldats et de courtisans entourant l'empereur.

Conclusion

L'inaccessibilité de l'empereur dans l'Antiquité tardive trouve donc plusieurs manifestations matérielles. Le *sacrum palatium*, dissimulant le souverain aux regards de sa capitale et du monde, devint le cadre privilégié de son apparition à quelques élus. Entouré de gardes concourant à l'expression de Sa Majesté autant qu'à sa protection, le corps même de l'empereur revêtu de la pourpre sacrée restait intouchable. Le franchissement des seuils du palais, le passage à travers la haie des soldats en armes, l'adoration de la pourpre, étaient alors autant d'instants d'épiphanie où ces barrières se faisaient interfaces. L'association des réalités matérielles, de la rhétorique de la sacralité du pouvoir impérial et des pratiques rituelles qui l'entouraient, établissant un jeu d'échos entre le cérémonial et ses représentations[62], brouillait les limites entre l'image et la réalité, et faisait de l'empereur lui-même un être-frontière, appartenant à la fois au monde terrestre et au monde céleste.



59 Ammien Marcellin, XXI, 5, 11-12. Une anecdote similaire au sujet de Sévère Alexandre protégeant Ulpien (*Histoire Auguste, Alex. Sev.*, LI, 4), doit être comprise au prisme des conceptions contemporaines de la rédaction de l'*Histoire Auguste*, cf. Molinier-Arbo 2003, p. 307.

60 *Cod. Theod.* VI, 24, 4 (387, Milan) ; VIII, 7, 16 (385, Aquilée).

61 Voir notamment Löhken 1982.

62 MacCormack 1981.

Bibliographie

Abréviations

De Cer. = Constantin VII, *Le Livre des Cérémonies, Livre II*

Lydus, De Mag. = Jean le Lydien, *Des magistratures de l'État romain*

PG = *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*

P. Bodmer XXIX = Papyrus Bodmer XXIX. Vision de Dorothéos

Sources anciennes

Ammien Marcellin, *Histoires*, éd. et trad. E. Galletier, G. Sabbah, J. Fontaine et M.-A. Marié, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1999.

Code Théodosien : *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, éd. T. Mommsen et P. Meyer, Berlin, Berolini, Apud Weimannos, 1904-1905.

Corippe, Éloge de l'empereur Justin *II*, éd. et trad. S. Antès, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Constantin VII, *De cerimoniis aulae byzantini libri duo*, éd. J. Reiske, Bonn, 1829.

Constantin VII, *Le Livre des Cérémonies, Livre II*, éd. et trad. A. Vogt, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, éd. F. Winkelmann, trad. M. Rondeau et L. Pietri, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

Histoire Auguste. Les empereurs romains des IIe *et* IIIe *siècles*, éd. et trad. A. Chastagnol, Paris, Robert Laffont, 1994.

Jean le Lydien, *Des magistratures de l'État romain*, éd. et trad. M. Dubuisson et J. Schamp, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Panégyriques Latins, éd. et trad. E. Galletier, Paris, Les Belles Lettres, 1949-1955.

Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, éd. J. P. Migne, Paris, 1857-1866.

Papyrus Bodmer XXIX. Vision de Dorothéos, éd. et trad. A. Hurst, A. Reverdin et J. Rudhardt, Genève, 1984.

Travaux

Alföldi A. 1934, « Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 49, p. 1-118.

Alföldi A. 1935, « Insignien und Tracht der römischen Kaiser », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 50, p. 1-171.

Almagro-Gorbea M., Alvarez Martinez J.M., Blazquez Martinez J. et Rovira S. (éd.) 2000, *El disco de Teodosio*, Madrid.

Avery W.T. 1940, « The *adoratio purpurae* and the importance of the imperial purple in the fourth century », *Memoirs of the American Academy in Rome* 16, p. 66-80.

Balty J. 1982, « *Paedagogiani*-pages, de Rome à Byzance », *in* L. Hadermann-Misguich et G. Raepset (éd.), *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoye*, Bruxelles, p. 299-312.

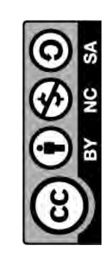
Bardill J. 2006, « Visualizing the Great Palace of the Byzantine Emperors at Constantinople. Archaeology, Text, and Topography », *BYZAS* 5, p. 5-46.

Berger A. 2013, « The Byzantine Court as Physical Space », *in* N. Necipoglu, A. Ödekan et E. Akyürek (éd.), *The Byzantine Court: Source of Power and Culture*, Istanbul, p. 13-22.

Blonce C. 2019, « *Ex pluribus unum* : images de la Tétrarchie », *in* J.-B. Bonnard (dir.), *Corps, gestes et vêtements dans l'Antiquité. Les manifestations du politique*, Caen, p. 105-118.

Bolognesi Recchi-Franceschini E. 2000, « Il Gran Palazzo », *Bizantinistica* 2, p. 197-242.

Bolognesi Recchi-Franceschini E. 2008, « The *Scholae* of the Master of the Offices as the Palace *Praetorium* », *Anatolia Antiqua* 16, p. 231-257.



Bremmer J. 1988, « An Imperial Palace Guard in Heaven: the Date of the Vision of Dorotheos », *ZPE* 75, p. 82-88.

Carile A. 2003, « La prossemica del potere. Spazi e distanze nei ceremoniali di corte », *in Uomo e spazio nell'alto medioevo. Settimane du studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 4-8 aprile 2002*, Spolète, p. 589-653.

Carile M.C. 2012, *The Vision of the Palace of the Byzantine Emperors as a Heavenly Jerusalem*, Spolète.

Carile M.C. 2018, « Iconicità e potere nella tarda antichità: il principe cristiano nel suo spazio », *in* Destephen *et al*. 2018, p. 197-226.

Chastagnol A. 1985, « Autour du thème du *princeps clausus* », *in Bonner Historia Augusta Colloquium 1982-1983*, Bonn, p. 149-161.

Croke B. 2005, « Leo I and the Palace Guard », *Byzantion* 75, p. 117-151.

Dagron G. 1996, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris.

Dagron G. 2011, *L'hippodrome de Constantinople*, Paris.

David J.-M. 2000, « Les *contiones* militaires des colonnes Trajane et Aurélienne : les nécessités de l'adhésion », *in* J. Scheid et V. Huet (éd.), *Autour de la colonne aurélienne, geste et image sur la colonne de Marc-Aurèle à Rome*, Turnhout, p. 213-226.

Delmaire R. 1989, *Largesses sacrées et* res privata*. L'*aerarium *impérial et son administration du IVe au VIe siècle*, Rome.

Delmaire R. 2008, « Les soldats de la garde impériale à l'époque théodosienne : le témoignage des sources religieuses », *AnTard* 16, p. 37-42.

Destephen S. 2016, *Le voyage impérial dans l'Antiquité tardive. Des Balkans au Proche-Orient*, Paris.

Destephen S., Dumézil B. et Inglebert H. (éd.) 2018, *Le Prince chrétien de Constantin aux royautés barbares (IVe-VIIIe siècle)*, Paris.

Dufraigne P. 1994, Adventus Augusti, Adventus Christi*. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*, Paris.

Duval N. 1987, « Existe-t-il une structure palatiale propre à l'Antiquité tardive ? », *in* E. Lévy (éd.), *Le système palatial en Orient, Grèce et à Rome*, Leyde, p. 463-490.

Drijvers J.W. et Lenski N. (éd.) 2019, *The Fifth Century, Age of Transformations* (*Shifting Frontiers in Late Antiquity*, 12), Bari.

Emion M. 2017a, *Des soldats de l'armée romaine tardive : les* protectores*, IIIe-VIe s. apr. J.-C.*, Thèse de doctorat, Université de Rouen (inédit).

Emion M. 2017b, « Le pouvoir improvisé ? Pourpre impériale et diadème des usurpateurs dans l'Antiquité tardive », *Annales de Janua* 5, disponible sur : http://annalesdejanua.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=1582 [consulté en mai 2020].

Emion M. 2018, « L'empereur chrétien et ses gardes du corps », *in* Destephen *et al*. 2018, p. 415-433.

Frank R.I. 1969, *Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire*, Rome.

Girgin C. 2008, « La porte monumentale trouvée dans les fouilles près de l'ancienne prison de Sultanahmet », *Anatolia Antiqua* 16, p. 259-290.

Guilland R. 1956, « Autour du *Livre des Cérémonies*. Le Grand Palais. Les quartiers militaires », *Byzantinoslavica* 17, p. 58-97.

Haldon J. 1984, *Byzantine Praetorians. An administrative, institutional and social survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-900*, Bonn.

Halsall G. 2007, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge.

Hebblewhite M. 2017, *The Emperor and the Army in the Later Roman Empire, AD 235-395*, Londres.

Icks M. 2019, « Kept in the Dark: Narratives of Imperial Seclusion in Late Antiquity », *in* K.C. Choda, M. Sterk de Leuw et F. Schulz (éd.), *Gaining and Losing Imperial Favour in Late Antiquity*, Leyde, p. 173-192.

Jones M. et McFadden S. 2015, *Art of Empire. The Roman Frescoes and Imperial Cult Chamber in Luxor Temple*, New Haven-Londres.

Kelly C. 1998, « Emperors, Government and Bureaucracy », *in* A. Cameron et P. Garnsey (éd.), *Cambridge Ancient History XIII. The Late Empire, AD 337-425*, Cambridge, p. 138-183.

Kessels A.H.M. et van der Horst P.W. 1987, « The *Vision of Dorotheus* (*Pap. Bodmer* 29), edited with introduction, translation and notes », *Vigiliae Christianae* 41, p. 313-359.

Kiilerich B. 1998, *The obelisk base in Constantinople: court art and imperial ideology*, Rome.

Kolb F. 2001, *Herrscherideologie in der Spätantike*, Berlin.

L'Huillier M.-C. 1992, *L'Empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains, IIIe et IVe siècles*, Paris.

Löhken H. 1982, Ordines dignitatum*. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht*, Cologne.

MacCormack S. 1981, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Los Angeles-Londres.

Mango C. 1959, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Copenhague.

Mathisen R.W. et Sivan H. (éd.) 1996, *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot.

McCormick M. 1986, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge.

McCormick M. 2000, « Emperor and Court », *in* A. Cameron, B. Ward-Perkins et M. Whitby (éd.), *Cambridge Ancient History XIV. Late Antiquity: Empire and Successors*, Cambridge, p. 135-163.

Meister J.B. 2012, *Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie*, Stuttgart.

Molinier-Arbo A. 2003, « Notes sur la pourpre dans l'*Histoire Auguste* », *in* J.-Y. Guillaumin et S. Ratti (éd.), *Autour de Lactance. Hommages à Pierre Monat*, Besançon, p. 301-314.

Nechaeva E. 2014, *Embassies – Negotiations – Gifts. Systems of East Roman Diplomacy in Late Antiquity*, Stuttgart.

Noethlichs K.L. 1998, « Strukturen und Funktionen des spätantiken Kaiserhofes », *in* A. Winterling (éd.), Comitatus*, Beiträge zur Erforschung des spätantike Kaiserhofes*, Berlin, p. 13-49.

Ploton-Nicollet F. 2015, « Légitimité impériale et mise en scène du consensus dans l'Éloge de Justin *II* de Corippe », *in* B. Goldlust (éd.), *Corippe, un poète latin entre deux mondes*, Lyon, p. 271-302.

Puech V. 2018a, « La christianisation du cérémonial impérial dans l'Antiquité tardive », *in* Destephen *et al*. 2018, p. 227-245.

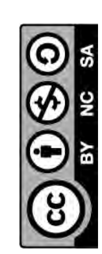
Puech V. 2018b, « Funérailles de Justinien et avènement de Justin II selon Corippe : la cohérence d'une cérémonie palatiale », *in* D. Carrangeot, B. Laurioux et V. Puech (éd.), *Rituels et cérémonies de cour, de l'Empire romain à l'âge baroque*, Villeneuve-d'Ascq, p. 75-96.

Rousselle A. (dir.) 1995, *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan.

Salzman M.R. 1990, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.

Sidéris G. 2003, « Eunuques, chambre impériale et palais à Byzance (IVe-VIe s.) », *in* M.-F. Auzépy et J. Cornette (éd.), *Palais et pouvoir de Constantinople à Versailles*, Saint-Denis, p. 163-180.

Smith R.B.E. 2007, « The Imperial Court of the late Roman empire, c. AD 300-450 », *in* A.J.S. Spawforth (éd.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge, p. 157-232.



Stern W.O. et Hadjilazaro Thimme D. 2007, *Kenchreai, Eastern Port of Corinth. VI. Ivory, Bone, and Related Wood Finds*, Leyde-Boston.

Tantillo I. 2011, « Insegne e legittimazione nell'impero romano », *in* C. Panella (éd.), *I segni del potere. Realtà e immaginario della sovranità nella Roma imperiale*, Bari, p. 13-24.

Tantillo I. 2015, « I ceremoniali di corte in età tardoromana », *in Le corti nell' alto Medioevo. Settimane du studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 24-29 aprile 2014*, Spolète, p. 543-586.

Uytterhoven I. 2007, « Housing in Late Antiquity: Thematic Perspectives », *in* L. Lavan, L. Özgenel et A. Saranti (éd.), *Housing in Late Antiquity*, Leyde-Boston, p. 25-66.

Van Berchem D. 1986, « Des soldats chrétiens dans la garde impériale : observations sur le texte de la *Vision de Dorotheos* (*Papyrus Bodmer* XXIX) », *Studii Clasice* 24, p. 155-163.

von Rummel P. 2007, Habitus barbarus. *Kleidung und Repräsentation spätantiker Eliten im 4. und 5. Jahrhundert*, Berlin-New York.

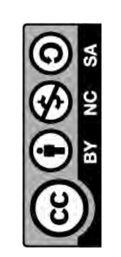
Westbrook N. 2020, *The Great Palace in Constantinople: An Architectural Interpretation*, Turnhout.

Whitby M. 2008, « The role of the Emperor », *in* D.M. Gwynn (éd.), *A. H. M. Jones and the Later Roman Empire*, Leyde-Boston, p. 65-96.

Winterling A. (éd.) 1998, Comitatus*, Beiträge zur Erforschung des spätantike Kaiserhofes*, Berlin.

Wolff C. et Faure P. (éd.) 2020, *Corps du chef et gardes du corps dans l'armée romaine*, Paris/Lyon, 2020.




BY NC SA

Les paons affrontés dans l'art lombard des VIIIe-IXe siècles

Gardiens et médiateurs d'une frontière entre humain et divin

DOI : 10.35562/frontieres.376

Raphaël Demès

Docteur et ATER en histoire de l'art et archéologie du Moyen Âge, Université de Lille, Membre de l'IRHiS – UMR 8529 et membre associé au CESCM – UMR 7302



Résumé. *Dans l'espace ecclésial, le chancel sépare nettement la nef du chœur, matérialisant une frontière entre le clergé et les fidèles. L'image des paons affrontés sur plusieurs chancels lombards entre le* VIII*e et le* IX*e siècle nous offre une précieuse source de réflexions sur les liens étroits entre le décor et son support. Dans cette position, les paons font obstacle au passage du fidèle, incarnant ainsi des gardiens perpétuels du seuil du chœur, rassemblés autour de la Croix et/ou du calice sur lesquels ils veillent. En s'abreuvant au calice ou en se rassasiant des fruits de la Croix-Arbre de Vie, les paons se nourrissent de vie éternelle et apportent un espoir de salut au fidèle qui se rapproche du Christ grâce à l'eucharistie. Perçu comme un psychopompe dès l'Antiquité, le paon accompagne l'élévation spirituelle du fidèle et s'impose comme un médiateur supplémentaire entre le terrestre et le céleste. Rassemblés au seuil du chœur, les paons affrontés relaient la portée du sacrement de la communion et invitent le fidèle à franchir la frontière du matériel, du visible, du sensible. L'image des paons affrontés sur ces chancels participe ainsi à la spiritualisation du charnel et à l'apaisement de la tension entre corps et âme. Les trois chancels étudiés donnent ainsi à voir la liminarité d'un support visuel ancré dans l'espace ecclésial en un point de tension entre nef et chœur, tout en mettant en exergue le rôle de l'image des paons affrontés comme relais visuel de cette liminarité, à la fois comme gardiens et comme médiateurs.*

Mots-clés : chancel, art lombard, paon, communion, chœur

Abstract. *In the ecclesial space, the chancel clearly separates the nave from the choir, marking a boundary between the clergy and the faithful. The image of the peacocks facing each other on several Lombard chancels between the 8th and 9th centuries offers us a precious source of reflection on the close links between the decoration and its support. In this position, the peacocks obstruct the passage of the faithful, thus embodying perpetual guardians of the threshold of the choir, gathered around the cross and/or the chalice on which they watch. By drinking from the chalice or by satiating themselves with the fruits of the Cross-Tree of Life, the peacocks are nourished with eternal life and bring hope of salvation to the faithful who draw closer to Christ through the Eucharist. Perceived as a psychopomp since antiquity, the peacock accompanies the spiritual elevation of the faithful and imposes itself as an additional mediator between the earthly and the heavenly. Gathered together at the threshold of the choir, the peacocks in confrontation relay the scope of the sacrament of communion and invite the faithful to cross the frontier of the material, the visible, the sensitive. The image of the peacocks faced on these chancels thus participates in the spiritualisation of the carnal and the appeasing of the tension between body and soul. The three chancels studied thus show the liminality of a visual support anchored in the ecclesial space at a point of tension between nave and choir, while highlighting the role of the image of the peacocks confronted as a visual relay of this limilality, both as guardians and as mediators.*

Keywords: chancel, Lombard iconography, peacock, eucharist, choir

L'espace ecclésial est compartimenté, délimité, structuré, tant d'un point de vue architectural que par le biais de dispositifs liturgiques, de sorte qu'il est ponctué d'éléments et de zones frontière. D'un point de vue étymologique, la frontière désigne avant tout ce qui « fait front », ce qui sépare deux espaces et en détermine



Figure 1. Plaque de chancel, fin VIIIe siècle
Rome, Vestibule de Santa Maria in Trastevere. Source : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Santa_maria_in_trastevere,_epigrafi_nel_portico_02_pavoni_che_bevono_a_un_vaso,_IX_sec.JPG (Sailko, CC BY 3.0)

l'étendue. Elle matérialise une limite à franchir[1]. La frontière évoque ainsi à la fois l'idée de séparation et de liaison entre deux éléments. Dans l'église, l'espace réservé aux clercs est nettement séparé de celui imparti aux fidèles, une séparation d'autant plus sensible dans la délimitation du chœur par rapport à la nef. La clôture de chœur marque une frontière, telle une étape dans le rapprochement progressif du fidèle avec Dieu. La clôture de chœur, en tant que dispositif liturgique frontal et transversal, permet à la fois de séparer physiquement les clercs des laïcs. Elle est également médiatrice, notamment grâce aux images dont elle est le support, matérialisant ainsi un trait d'union entre le fidèle et Dieu au-devant du chœur. Au-delà de leur ancrage spatial, le décor des clôtures de chœur gagne à être mis en perspective avec la notion de frontière. Parmi le décor de ce type d'aménagement, les paons affrontés peuvent attirer notre attention de par leur récurrence sur un tel support. Ainsi, nous réfléchirons sur le thème iconographique des paons affrontés, à la fois gardiens et médiateurs entre l'humain et le divin sur les clôtures de chœur, plus précisément dans la sculpture lombarde entre le VIIIe et le IXe siècle. Trois exemples de plaques provenant de clôtures de chœur conservées à Rome et à Aquilée seront observés.

Dans l'espace ecclésial, la clôture de chœur ou chancel est un dispositif liturgique qui sépare matériellement l'espace réservé aux clercs de celui qui est aménagé pour les fidèles grâce à une succession de plaques disposées à la verticale et alternant avec des piliers[2]. Cette séparation spatiale très nette apparaît dès l'époque paléochrétienne et prend la forme de clôtures assez basses en bois, en métal ou en pierre. Le seuil (*limen*) du chœur ne peut être franchi par le fidèle qui doit se tenir derrière cette frontière (*limes*). Les plus anciens chancels conservés aujourd'hui datent du VIe siècle, mais la majorité du matériel documentaire se rapporte à des contextes lombards sur la péninsule italique entre le VIIIe et le IXe siècle[3]. Ces plaques sculptées supportent différents types de décors, tels que des motifs géométriques ou figurés schématisés, notamment des animaux, des croix, des calices, des grappes de raisin ou des éléments végétaux. Dans l'iconographie de ces clôtures de chœur, la figure du paon, en particulier la formule visuelle des paons affrontés occupe une place déterminante[4]. Les paons affrontés renforcent la fonction séparatrice du chancel en s'opposant physiquement au passage du fidèle. Ils contribuent à marquer la frontière entre la nef et le chœur, comme nous proposons de l'observer à travers plusieurs exemples. Rappelons avant de commencer que les clôtures de chœur sont souvent décontextualisées et remployées et que leur agencement initial est la plupart du temps difficile à déterminer. Malgré cela, leur fonction séparatrice originelle ne peut être remise en question.

1 Voir la définition donnée par le CNRTL.
2 Nous reprenons la définition de la clôture de chœur proposée par Creissen 2009. Sur la question de ces clôtures de chœur et de leurs décors, voir Mathews 1962 ; Creissen 2002 ; Ruggieri 2008.
3 Il est nécessaire de rester prudent quant à des datations précises pour ces chancels souvent fragmentaires, décontextualisés et remployés. Cette abondante documentation est progressivement répertoriée dans le *CSA* depuis 1959.
4 Nous avons pu le montrer dans nos travaux de thèse, cf. Demès 2017, en part. p. 406 et suiv.

Sur une plaque sculptée intégrée aujourd'hui à l'une des parois du vestibule de la basilique Santa Maria in Trastevere à Rome, deux paons affrontés semblent former avec leur corps un arc – proche de la forme d'un arc en accolade –, marquant ainsi le seuil du chœur[5] (fig. 1). Ils s'abreuvent au calice associé à une grappe de raisin. Ce calice est situé au sommet d'un triangle visuel dont la base serait formée de deux croix grecques sur lesquelles les paons sont perchés. Les corps courbés et allongés des paons sont parcourus par une série de lignes parallèles qui marquent l'emplacement de leurs ailes, soulignent leur plumage, compartimentant leur corps en différentes zones. Ces paons perchés sur des croix semblent stabilisés par leurs queues rigides disposées à la verticale, telles des colonnes soutenant cet arc zoomorphe. En outre, cet arc zoomorphe redouble la frontalité du chancel, ainsi que sa liminarité. Les plumes caudales disposées en arêtes de poissons évoquent les nervures d'une feuille ou le branchage d'un arbre, un motif qui encadre d'ailleurs les paons (fig. 1). À gauche, séparées par une ligne cordée verticale, les branches de l'arbre effeuillé se dirigent vers le matériel, vers le sensible, vers le charnel. Cette idée est soulignée par la présence du serpent qui ondule au-dessus de l'un des paons, ce dernier l'empêchant d'accéder à un espace préservé. Les paons marquent donc le seuil du nouvel Éden et en gardent l'accès. L'Éden retrouvé grâce au sacrifice du Christ est signifié par le calice eucharistique, par la démultiplication de la Croix-Arbre de Vie, ainsi que par les trois fleurs réparties entre les deux croix et sous chaque paon. À droite, les branches de l'Arbre de Vie sont quant à elles dressées, tournées vers l'immatériel, vers l'intelligible, vers la sphère spirituelle. La tension entre les deux arbres est ainsi renforcée par les deux paons affrontés. De même que le cri du paon ferait fuir les serpents selon Augustin (354-430), le fidèle peut ainsi espérer écarter le Mal par ses prières et franchir spirituellement le seuil du nouvel Éden[6].

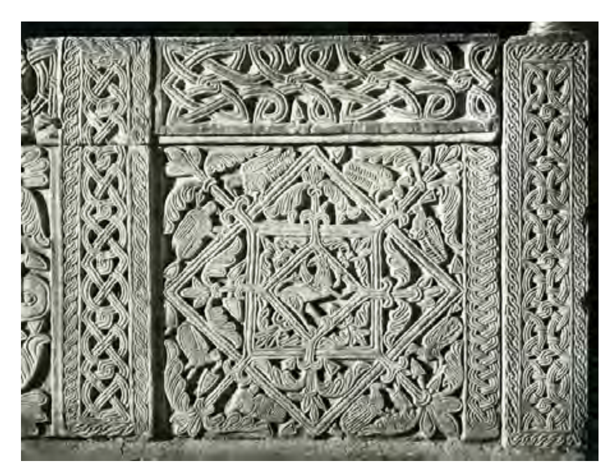
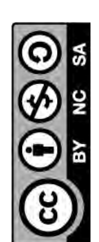


Figure 2. Plaque de chancel, ixe siècle
Aquilée, Santa Maria Assunta
Source : https://cmc.byzart.eu/items/show/2977/
(BYZART Project CC BY-NC 4.0)



En effet, les deux paons affrontés au calice s'imposent comme une barrière physique pour le serpent tout en se rassemblant autour du sang du Christ contenu dans le récipient central. Le calice placé au centre du décor sculpté annonce l'objet de culte déposé sur l'autel en arrière-plan selon un système de projection également à l'œuvre symboliquement à travers le schéma des paons affrontés. Dès lors, l'image appelle à dépasser la limite du visible, du sensible pour accéder à l'invisible, à l'intelligible. La tension palpable entre ressemblance et dissemblance dans le traitement du corps du paon par rapport à l'oiseau réel va dans ce sens. Didier Méhu définit la *figura* comme « un mode d'intellection », « une forme d'expression caractérisée par l'écart et le détour »[7]. L'image s'apparente à un levier visuel permettant d'opérer le glissement du sensible vers l'intelligible, du charnel vers le spirituel.

La signification du paon va dans le même sens jusqu'à accompagner l'élévation de l'âme du fidèle après la mort, le paon étant perçu comme un psychopompe depuis l'Antiquité. Le paon participe ainsi pleinement au rapprochement du fidèle avec Dieu. Il s'impose comme un médiateur essentiel entre charnel et spirituel, renforçant la dimension médiatrice de la liturgie eucharistique. À la manière d'une graine semée par Dieu[8], le fidèle espère croître, s'élever et franchir les différentes étapes de la spiritualisation de la chair permise par les sacrements. Il espère progresser dans les niveaux de vision, jusqu'à la révélation complète promise aux Élus, à savoir l'harmonie retrouvée entre le corps et l'âme par l'obtention d'un « corps spirituel » au moment de la résurrection à la fin des temps. Or, la chair réputée incorruptible du paon et la renaissance de son plumage au printemps l'associent au Christ et aux thèmes de l'éternité et de la résurrection[9]. Le paon offre ainsi un espoir de salut au fidèle. Il l'invite à franchir la frontière du matériel, visible, et du sensible pour se rapprocher de Dieu par l'intermédiaire de l'image étroitement liée à la liturgie eucharistique.

La notion de frontière peut également être convoquée dans la répartition ordonnée et imbriquée des éléments sur les décors de plusieurs fragments de chancel remployés à l'entrée de la chapelle San Pietro de

5 Sur cette sculpture datée de la fin du viiie siècle, voir Bull-Simonsen Einaudi 2000 ; Quintavalle 2007, p. 32 ; Ballardini 2010.
6 Augustin, *I-IX,* III, 4.
7 Méhu 2013.
8 La métaphore de la graine semée corruptible et ressuscitée incorruptible dans 1 Co 15, 42.
9 L'idée selon laquelle la chair du paon serait imputrescible a d'abord été exposée par Augustin, XXI, 4, puis reprise par Isidore de Séville, XII, VII, 48 ; et enfin par Raban Maur, XXII, VIII, PL 111, 247D-248A.

l'église Santa Maria Assunta d'Aquilée. Sur l'un de ces fragments, la forme carrée du support entre en écho avec trois figures quadrangulaires imbriquées qui partagent un même centre occupé par un griffon à dimension christique, tel le pivot de l'ensemble du décor[10] (fig. 2). Ces figures quadrangulaires sont formées par des bandeaux nervurés verticaux, horizontaux et transversaux qui donnent à voir une structure à dimension cosmique, telle une projection de l'ordre divin sur un support frontal. Huit motifs végétalisés à mi-chemin entre l'arbre et la fontaine se développent à partir des sommets des deux figures géométriques centrales pour atteindre les quatre angles de la composition (fig. 2). Les trois figures quadrangulaires s'imbriquent, se superposent pour mieux mettre en évidence quatre arbres-fontaines répartis autour de la figure centrale du griffon dont les pattes s'agrippent au cadre. Le végétal croît, se déploie et prend place dans tous les compartiments du décor, outrepassant ainsi les limites tracées par les figures géométriques enchâssées. Il serait tentant de voir ici l'expression de la vitalité du Verbe de Dieu qui se développe, se diffuse et rayonne aux quatre coins de l'univers grâce aux apôtres, puis aux clercs. En outre, les diagonales des figures quadrangulaires qui s'étirent au-delà des angles et se végétalisent pour former deux croix superposées. Le module de la croix démultipliée et déclinée dans cette composition orthonormée manifeste le pouvoir de la parole de Dieu qui outrepasse les frontières, au sein d'un décor traduisant, en quelque sorte, la dilatation de l'ordre divin. Le signe de la croix ordonne l'univers, en apporte la mesure et rend le Christ présent et à nouveau visible aux hommes[11]. La croix traduit « l'extension universelle de l'action du Logos » selon les termes de Jean Daniélou, pénétrant l'univers et diffusant le Verbe de Dieu immuable et intemporel[12].



Figure 3. Devant d'autel, milieu IXe siècle
Rome, Santa Maria in Ara Coeli, actuellement conservé au musée du Haut Moyen-Âge à Rome, inv. 2162. Cliché R. Demès

Comme dit précédemment, les lignes nervurées des deux figures géométriques centrales se prolongent pour donner naissance à huit « arbres-fontaines ». Ces derniers arborent des fruits, des grappes de raisin schématisées dont la forme se rapproche de celle du calice ainsi suggéré métonymiquement. Dans les angles de la composition, quatre de ces arbres-fontaines abritent des paires de paons affrontés[13]. Ces oiseaux sont ainsi rassemblés pour mieux se nourrir des fruits de la Croix-Arbre de Vie et de la vitalité du Verbe de Dieu qui rayonne dans l'univers. D'ailleurs, à l'égal du paon, le griffon était considéré comme un psychopompe et ainsi, comme une figure de médiation entre l'ici-bas et l'au-delà. Ils participent au rapprochement du fidèle avec Dieu et contribuent à lui faire franchir le seuil du Royaume de Dieu, relayant la fonction des sacrements du baptême et de la communion dispensateurs de salut.

L'estompement de la frontière entre visible et invisible par l'intermédiaire de l'image est sensible dans le traitement des corps des paons et du griffon dont les marques corporelles révèlent leur structure intérieure et les relient, par là même, à la structure globale. Ils s'inscrivent dans un même ensemble régi par l'ordre divin, ils dévoilent leur structure pour révéler leur appartenance à un univers créé par Dieu. Les figures géométriques donnent naissance aux arbres-fontaines qui abreuvent les paons au sein d'un univers renouvelé par le sacrifice du Christ. Les limites du végétal, du minéral et de l'animal s'atténuent, se fondent et se confondent pour souligner la vitalité de cet univers dont la structure est donnée à voir au fidèle lorsqu'il se rapproche du chœur[14]. Le chancel délimite l'espace du sanctuaire et en protège l'accès, mais l'image permet au fidèle de franchir symboliquement cette frontière pour se rapprocher de Dieu. Les paons gardiens de cet Arbre de Vie démultiplié invitent le fidèle à communier et à s'abreuver de la vitalité du Verbe de Dieu. Il en est de même sur ce devant d'autel provenant de l'église Santa Maria in Ara Coeli à Rome (fig. 3).

10 Sur cet exemple daté du début du IXe siècle, voir Durliat 1985, p. 381 et suiv. ; Siena et Piva 2001, p. 506-508 ; p. 559-561.
11 Ep 3, 18-19, repris et commenté dans Irénée de Lyon, V, 17, 4.
12 Daniélou 1963.
13 Bien que l'aigrette soit absente, la longue queue ocellée suffit à identifier le paon comme nous l'avons démontré dans notre thèse à partir du traitement statistique d'un corpus de 490 figurations de paons jusqu'au XIIe siècle. Cf. Demès 2017.
14 Sur la question des liens étroits entre le végétal, le minéral et l'animal dans l'art médiéval, nous renvoyons aux travaux de Bonne 2009 ; Baschet, Bonne et Dittmar 2012.

Sur ce devant d'autel, deux plaques sculptées portent un même décor composé d'un arc abritant une croix autour de laquelle sont rassemblés deux paons[15] (fig. 3). Trois motifs floraux rayonnants sont également présents, deux au-dessus des bras de la croix dans l'axe des paons et un troisième dans le registre inférieur, sous les paons. Les écoinçons des arcs sont occupés par des ornements végétalisés. Des motifs entrelacés ornent le pourtour de l'arc et les bras de la croix. À l'intérieur de cette dernière, les entrelacs se développent en quatre chaînes à double lien. Les bras de la croix canalisent la dynamique des entrelacs et en dictent la forme[16]. Dans le registre inférieur, les entrelacs forment également un cercle marqué de quatre nœuds disposés en croix enserrant le motif floral, ainsi qu'un élément vertical redoublant les colonnes supportant l'arc. Les entrelacs et nœuds ainsi répartis renforcent la dynamique transitive et liminale du chancel, tandis que la croix est toujours l'élément polarisant et ordonnateur.

La croix est supportée par une colonne en miniature, cannelée, répétant les colonnes de l'arc. Ses bras se prolongent en volutes. En outre, deux volutes naissent de la partie inférieure de la croix et s'ouvrent à la manière d'un calice dans lequel les paons viennent s'abreuver. De cette manière, le calice est incorporé à la croix et les deux oiseaux liés à l'idée de résurrection s'y abreuvent. Les paons sont placés tels les gardiens de la Croix tout en se nourrissant de cette dernière. Les ailes écartées à la manière d'aigles triomphants, leur corps redouble la structure de la croix. Leur queue ocellée se déploie de manière originale sous leur corps et forme comme un socle réitérant la limite marquée par le chancel. Ainsi disposées, ces queues ocellées évoquent le Royaume de Dieu et en matérialisent le seuil. Au pied de la croix, elles vont jusqu'à se confondre avec le Fleuve de Vie qui s'écoulait « limpide comme du cristal, [et] qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau » selon l'Apocalypse[17]. Les paons s'abreuvant à la Croix-Arbre de vie invitent ainsi le fidèle à se rapprocher de Dieu par l'intermédiaire de l'eucharistie, autrement dit à franchir spirituellement la clôture du chœur grâce à l'image sculptée. Cette dernière offre une vision anticipée du nouvel Éden que le fidèle entrevoit à travers un arc matérialisant, en quelque sorte, la porte du salut.

De fait, la vitalité de la Croix associée au renouveau semble se diffuser à travers les motifs entrelacés. Dans le registre inférieur, les entrelacs délimitent un espace circulaire marqué par quatre nœuds et enserrant une fleur éclose. La répétition de ces motifs entrelacés traduit visuellement l'idée de vitalité, de renaissance et de résurrection au sein d'un univers renouvelé par le sacrifice du Christ. Apposée sur ce chancel, au seuil du chœur, la Croix-Arbre de Vie du Christ, nouvel Adam, offre un espoir de salut au fidèle s'il communie pour se rapprocher de Dieu jusqu'à s'incorporer au Christ. Les paons faisant corps avec la Croix-Arbre de Vie invitent le fidèle à s'incorporer au Fils de Dieu par l'intermédiaire de l'eucharistie, donc de l'Église médiatrice privilégiée entre l'humain et le divin.

Ainsi, l'observation des décors sculptés sur ces chancels lombards à travers la notion de frontière met en évidence plusieurs points essentiels du système de pensée chrétien médiéval. Le chancel marque d'abord la séparation entre la nef et le chœur, s'imposant comme une limite à la progression du fidèle dans l'espace ecclésial. Des liens étroits unissent l'image à son support, puisque les paons affrontés font également obstacle au passage du fidèle. En s'opposant, ils renforcent la fonction séparatrice du chancel et deviennent des gardiens perpétuels du seuil du chœur. Rassemblés autour de la Croix-Arbre de Vie et/ou du calice, les paons affrontés témoignent du sacrifice du Christ et se rassasient de vie éternelle. En outre, l'arc figuré ou suggéré offre une traduction visuelle de la porte du salut que le fidèle pourra franchir spirituellement s'il reçoit les sacrements du baptême et de la communion. Les paons défendent l'accès au nouvel Éden et invitent le fidèle à s'en remettre à Dieu corps et âme, à faire corps avec le Christ par l'eucharistie. En tant que psychopompe, le paon, médiateur entre terrestre et céleste, participe au rapprochement du fidèle avec Dieu. Il incarne également l'incorruptibilité charnelle, ainsi que l'idée de renaissance et par extension, de résurrection. En offrant une vision du triomphe du Christ sur la mort, le paon apporte un espoir de salut au fidèle et l'accompagne pour franchir le seuil du Royaume de Dieu. Il participe à la spiritualisation du charnel et ainsi, à l'estompement du tiraillement entre corps et âme jusqu'à l'obtention du corps spirituel[18].

Ces décors sculptés donnent à voir un univers où les frontières entre végétal, minéral et animal s'estompent pour mettre en évidence la vitalité du Verbe de Dieu. Le Verbe divin outrepasse les limites définies par la composition du décor, rayonne dans l'univers et se diffuse aux quatre points cardinaux. Le Christ représenté par le calice ou par la Croix déclinée et démultipliée polarise l'ensemble des éléments pour souligner la structure, l'ordre divin. Cette idée de dévoilement de la structure se retrouve dans la compartimentation du corps des paons schématisés pour enclencher le passage du visible à l'invisible. Médiatrice entre sensible et intelligible, l'image relaie la portée de la liturgie et participe pleinement au rapprochement du fidèle avec

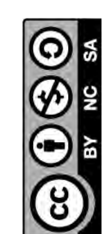
15 0,95 x 1,35 x 0,03 m. Cet exemple daté du milieu du IXe siècle est aujourd'hui conservé au Musée du Haut Moyen-Âge à Rome (Inv. 2162). Voir *CSA* VII-6, fig. 28, pl. 10, p.120-124 ; VII–1, p. 41-42.

16 Sur la question de l'entrelacs et des motifs ornementaux, voir Bonne 1997, 2000, Bonne *et. al.* 2010.

17 Ap 22, 1.

18 Baschet 2016.

Dieu. Par l'intermédiaire du baptême et de la communion, le fidèle franchit progressivement des étapes dans un cheminement spirituel qui le rapproche du Christ. L'église en elle-même est d'ailleurs perçue comme un espace de médiation entre terrestre et céleste. De fait, comme l'explique Dominique Iogna-Prat, « la consécration de l'édifice a pour effet de brancher l'ici-bas sur l'au-delà ou, plutôt, d'actualiser la frontière qui sépare les deux Cités, de rendre tangible ce que voient les parfaits et que les imparfaits ne perçoivent qu'en "énigme" »[19].



19 Iogna-Prat 2006, p. 296.

Bibliographie

Liste des abréviations

Ap =Apocalypse.

CNRTL = Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.

1 Co = Première Épître aux Corinthiens.

CSA = Corpus della scultura altomedievale.

Ep = Épître aux Éphésiens.

PL = Patrologie Latine.

Sources anciennes

Augustin, *La Cité de Dieu,* I-IX ; XXI, 4.

Isidore de Séville, *Étymologies,* XII, VII, 48.

Raban Maur, *De Universo Libri* XXII, VIII, *De Bestiis*.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur,* V, 17, 4 (trad. A. Rousseau).

Travaux

Ballardini A. 2010, « Scultura a Roma : standards qualitativi e committenza (viii secolo) », *in* V. Pace (dir.) *L'viii secolo : un secolo inquieto*, Udine, p. 141-148.

Baschet J. 2016, *Corps et âmes : une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris.

Baschet J., Bonne J.-C. et Dittmar P.-O. 2012, *Le monde roman par-delà le Bien et le Mal. Une iconographie du lieu sacré*, Paris.

Bonne J.-C. 1997, « De l'ornemental dans l'art médiéval (viie-xiie siècle). Le modèle insulaire », *in* J. Baschet et J.-C. Schmitt (dir.), *Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, p. 185-219.

Bonne J.-C. 2000, « Intrications (à propos d'une composition d'entrelacs dans un évangile celto-saxon du viie siècle) », *in* P. Ceccarini, J.-L. Charvet, F. Cousinié et C. Leribault (dir.), *Histoires d'ornement*, Paris-Rome, p. 75-108.

Bonne J.-C. 2009, « Le végétalisme de l'art roman. Nature et sacralité », *in* A. Paravicini Bagliani (dir.), *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique,* Micrologus'Library 30, Florence, p. 95-120

Bonne J.-C., Denoyelle M., Michel C., Nouvel-Kammerer O. et Coquery E. 2010, « Y a-t-il une lecture symbolique de l'ornement ? », *Perspective* 1, p. 27-42.

Bull-Simonsen Einaudi K. 2000, « L'arredo liturgico medievale in Santa Maria in Trastevere », *Papers of the Netherlands Institute in Rome* 59, p. 175-194.

Creissen T. 2002, *Les clôtures de chœur dans les églises d'Italie, d'Istrie et de Dalmatie au cours de la période romane*, thèse de doctorat, Université Paris 10 (inédit).

Creissen T. 2009, « Barrière de chœur », *in* P. Charron, J.-M. Guillouët (dir), *Dictionnaire d'Histoire de l'Art du Moyen Âge occidental,* Paris, p. 256-257.

Danielou J. 1963, « Le symbole cosmique de la croix », *La Maison-Dieu* 75, p. 23-36.

Durliat M. 1985, *Des barbares à l'An Mil,* Paris.

Demès R. 2017, *Autour du paon et du phénix. Étude d'une iconographie cultuelle et funéraire dans le Bassin méditerranéen (ive-xiie siècles),* thèse de doctorat, Université de Bourgogne Franche-Comté (inédit).

Iogna-Prat D. 2006, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris.

Mathews T. 1962, « An Early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions », *Rivista di Archeologia Cristiana* 38, p. 73-95

Mehu D. 2013, « L'évidement de l'image ou la figuration de l'invisible corps du Christ (ixe-xie siècle) », *Images Re-vues* 11, disponible sur http://imagesrevues.revues.org/3384 [consulté le 30 septembre 2016].

Quintavalle A.C. (éd.) 2007, *Arredi liturgici e architettura*, Milan.

Ruggieri V. 2008, « La barriera presbiterale e il templon bizantino : ambivalenze semantiche fra liturgia, architettura e scultura », *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantina e Slavi, serie seconda* 10, p. 29-58.

Siena L. et Piva P. 2001, « Scultura decorativa e arredo liturgico a Cividale e in Friuli tra viii e ix secolo », *in Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. vi-x),* Spolète, p. 493-593.



Les statues de lions des églises romanes, des gardiens de pierre entre espace profane et espace sacré

L'exemple des sculptures léonines du comté de la Marche (XIe-XIIIe siècle)

DOI : 10.35562/frontieres.450



Sylvain Chardonnet

Doctorant, Université Paul-Valéry Montpellier 3, CEMM (EA 4583)

Résumé. *Composante commune aux sanctuaires antiques et médiévaux, les statues de lions situées aux portails peuvent avoir des fonctions diverses. Les territoires du Massif central fournissent un certain nombre d'exemples de lions à vocation funéraire qui n'ont d'abord pas de lien direct avec des structures architecturales. Ces statues apotropaïques font néanmoins dès l'Antiquité partie d'un décor sculpté dont les codes ont été repris au Moyen Âge. Les églises romanes remploient ainsi les anciennes sculptures antiques, mais copient également ces modèles, précieux rappel au passé d'un édifice qui souhaite s'inscrire dans le temps long. La région du comté de la Marche (Creuse et ses marges) fournit entre le XIe et le XIIIe siècle une des plus grandes densités de lions monumentaux en Europe occidentale. Fermement fixés, les lions de pierre sont à l'entrée des églises et délimitent matériellement l'espace sacré de l'ecclesia de celui du monde profane.*

Mots-clés : Sculpture romane, sculpture romaine, sculpture médiévale, lion, portail, église.

Abstract. *Statues of lions positioned at the gates are a common component of ancient and medieval shrines and may serve several functions. In the Massif Central territories, many lions with funerary purposes can be found, at first without any direct link with architectural structures. Since antiquity these apotropaic statues have nonetheless been part of a sculpted decor whose codes have been repeated during the Middle Ages. As Romanesque churches reused ancient sculptures, they also copied their design to reaffirm the buildings' ancestral character. From the 11th to the 13th century, the Marche shire (Limousin) provided the largest number of carved lions in the whole of the Western Europe. Stone lions are placed at the entrance of churches and as such materially delimit the sacred area of the ecclesia from the secular space.*

Keywords: Romanesque Sculpture, Roman Sculpture, Medieval Sculpture, Lion, portal, church.

Introduction

Le lion de pierre est présent au seuil d'édifices dans un grand nombre de cultures toutes époques confondues. En Occident, durant l'époque romaine, les sculptures de lion se rencontrent avant tout dans le cadre funéraire[1]. En revanche, à partir du xe siècle, elles sont présentes en majorité dans l'architecture religieuse. Bien des sanctuaires du Moyen Âge central ont leur entrée gardée par des sculptures félines qui matérialisent la distinction entre espaces profane et sacré. Le comté de la Marche, qui correspond à l'actuel département de la Creuse et à certaines parties de la Haute-Vienne et de l'Indre[2], présente une des plus grandes concentrations de ces statues léonines. L'utilisation de ces fauves de pierre permet d'ancrer l'église dans le temps long et de souligner l'ancienneté du site chrétien. L'*ecclesia*, à la fois édifice et communauté, est alors gardée par des lions de pierre. Au seuil de l'église romane, le lion sépare profane et sacré et veille au respect de ces deux espaces.

Surveiller les morts. Les lions funéraires romains

Les pratiques funéraires romaines ont, dans l'actuel Massif central, la particularité d'allier les éléments à première vue contradictoires que sont la crémation des morts et les structures lapidaires[3]. Les coffres à incinérations sont fréquents et consistent en un coffre de pierre qui contient, dans une cavité, une urne en verre renfermant les cendres des morts[4]. L'urne contient parfois les dernières offrandes (végétaux, fleurs). Ces sépultures en pierre sont toutefois enterrées et seul le couvercle formant cippe dépasse du sol et vient signaler le lieu où repose le défunt. La sculpture ornementale fait son apparition dans les milieux plus aisés. Il s'agit d'abord des stèles figurées avec les visages des morts qui investissent les nécropoles et que l'on retrouve partout dans l'empire romain. D'une manière plus localisée, la *civitas* des Lémovices (actuel Limousin) fait un usage important de statues qui ont pour but de veiller sur les morts, généralement des lions voire des sphinx[5]. Si ces statues léonines sont très présentes chez les Lémovices, elles se rencontrent aussi, mais dans une moindre mesure, chez les voisins Arvernes, Bituriges, ou encore Santons. Leur fonction est apotropaïque, le lion veille sur les morts, mais surtout il protège la tombe des pillards et éloigne les mauvais esprits[6]. Les pouvoirs prêtés à ces objets, actuellement bien connus des chercheurs, se retrouvent à la fois pour les statues antiques et pour les statues médiévales[7].

Les lions antiques ont massivement été remployés au Moyen Âge, mais en modifiant leur fonction, si bien qu'il est difficile à présent de différencier les productions des deux périodes. Le lion de La Souterraine (Creuse), qui est actuellement conservé au Musée National d'Archéologie de Saint-Germain-en-Laye (Yvelines)[8], a lors de sa découverte[9] été pris pour une réalisation médiévale et il a donc été exposé au musée de Cluny, avant de changer à la fois de datation et de musée. Si bien des statues funéraires sont statiques, comme celle de La Souterraine, d'autres sont actives et font passer un message à ceux qui souhaitent visiter les défunts avec de mauvaises intentions. Par exemple, plusieurs lions anthropophages peuvent être signalés au château de Jouillat (Creuse), et notamment deux statues identiques montrant des lions bondissant sur des humains dont le sexe est ambigu. Un lion anthropophage se rencontre également à Vallière (Creuse), il s'agit d'une sculpture en remploi dans le portail de l'église Saint-Martin qui date du xiiie siècle[10]. Si les lions anthropophages sont souvent présentés comme romains (*CAG* Creuse), l'hypothèse médiévale peut également être envisagée. Cette typologie de statues de lions à proies humaines est renseignée par l'historien de l'art Marcello Angheben qui en dénombre plusieurs exemples aux portails d'églises italiennes[11]. Ainsi, les lions des portails des cathédrales apuliennes de Trani et de Troia ont la particularité d'être très proches de ceux de

1 Il faut néanmoins signaler l'existence de lionnes-fontaines, terme qui désigne des statues creuses présentes dans les bassins de fontaines romaines. Fréquentes en Auvergne (ex. Mont-Dore, Puy-de-Dôme ou Vichy, Allier) et en Limousin (ex. Tarnac, Corrèze), elles ne doivent pas être confondues avec les statues léonines très fréquentes dans l'actuelle Creuse, qui sont quant à elles, des marqueurs funéraires.

2 Auquel il faut rajouter quelques paroisses périphériques des actuels départements de l'Allier (ex. La-Petite-Marche, Treignat), de la Charente (ex. Saint-Maurice-des-Lions) ou encore de la Vienne (ex. Charroux, première capitale de la Marche).

3 Lintz 1993.

4 Lintz 2017.

5 Pour l'aire envisagée, il est possible de citer les sphinges et sphinx de Bussière (Le Chauchet, Creuse), du château de Gouttière (Saint-Genest, Allier), Mainsat (Creuse) ou encore de Néret (Indre).

6 Lintz 1972.

7 Trivellone 2008.

8 Dépôt des œuvres d'art de l'État, Musée d'Archéologie Nationale, no inv. 35461.

9 Janicaud 1942.

10 Aubrun 1981, p. 282.

11 Angheben 2002.



Figure 1. Les lions du portail de l'église Saint-Michel, Limoges
Bibliothèque francophone multimédia de Limoges, Ms 21, 1638
Source : https://bnl-bfm.limoges.fr/s/bibliotheque-virtuelle/item/993 (Bibliothèque numérique du Limousin, domaine publique)

Jouillat. Le traitement du fauve, ainsi que de sa victime humaine, sont en tout point analogues. La représentation d'un prédateur et d'une proie dans un contexte architectural chrétien peut aussi être mise en relation avec l'iconographie du Jugement dernier, moment où les pécheurs sont punis pour leurs fautes, et souvent dévorés par des créatures féroces.

L'un des principaux indices sur la date de réalisation de ces sculptures est leur localisation géographique. Les lions de Lupersat (Creuse) ou de Peyrat-la-Nonière (Creuse) ont la particularité d'être isolés dans des bourgs[12] et assez éloignés des églises. Sur le site de La Roche (commune de Saint-Germain-Beaupré, Creuse), c'est une tête détaillée qui est remployée dans une grange. Elle peut être rapprochée de la sépulture à incinération signalée au même endroit par *la Carte Archéologique de la Gaule*[13]. Plus tard, des châteaux vont remployer ces statues romaines comme les sites de Barmont (commune de Mautes, Creuse)[14] et de Beauvais dit « les-Lions »[15] (commune de Bonnat, Creuse) ou, plus loin en Limousin, le château de Rochechouart (Haute-Vienne) avec sa fameuse « tour du lion ». Ces quelques exemples éloignés d'un sanctuaire chrétien, mais présents sur d'anciens sites romains sont les plus fiables pour valider l'hypothèse de datations antiques. D'autres sont beaucoup plus malaisés à dater, car réutilisés sur les chantiers religieux médiévaux, notamment à l'époque romane (xie – début xiiie siècle) (fig. 1).



Garder l'église et marquer le pouvoir. Les statues romanes

C'est à partir du xie siècle qu'apparaît l'image du lion comme « roi des animaux », moment où il remplace définitivement son concurrent endogène, l'ours[16]. Son adoption dans le cadre de la sculpture monumentale s'effectue autant sur les chapiteaux que sur d'autres éléments sculptés comme les plaques de chancel (collégiale Saint-Pierre-et-Saint-Paul d'Évaux-les-Bains, Creuse), les modillons (abbatiale Sainte-Valérie de Chambon-sur-Voueize, Creuse) ou encore les statues léonines. Les lions romains, ancien symbole païen, sont récupérés et placés devant les églises[17]. Convertis, ils gardent désormais les sanctuaires comme à Vallière (Creuse) où le lion précédemment mentionné surveille le portail méridional de l'église gothique. La présence près des portails conforte ce statut de gardien entre espaces profane et sacré.

12 Maniquet 2006.
13 Dussot 1989, p. 153.
14 Brunet 2001.
15 L'utilisation de ces lions funéraires durant l'Antiquité amène parfois à de fortes densités sur un territoire restreint. Cela va jusqu'à marquer la toponymie avec des sites comme Beauvais-les-Lions (Bonnat, Creuse) ou, plus loin en Limousin, avec l'église Saint-Michel-des-Lions à Limoges ou encore la commune de Saint-Maurice-des-Lions (Charente).
16 Pastoureau 1984 et 2004.
17 Roger et Boulesteix 2012.

Des travaux récents d'historiens d'art comme Marcello Angheben[18], Caroline Roux[19] ou Alessia Trivellone[20] ont permis de prouver cet usage de lions protecteurs au seuil de l'*ecclesia*. Ces mêmes interprétations se vérifient également dans le comté de la Marche. La caractéristique principale de cette iconographie du gardien est liée à leur position même. Tous ces lions font face à l'extérieur de l'église et ils apparaissent donc comme défendant son portail. À Saint-Georges-la-Pouge (Creuse) et à La Chapelle-Saint-Martial (Creuse), ce sont ainsi d'imposants félins qui sont situés le long des églises, et ils sont tous deux enregistrés comme médiévaux par les *Monuments historiques*. Pourtant la formule est analogue à celle utilisée dans l'Antiquité et bien des lions d'églises sont des récupérations d'éléments romains par les sanctuaires romans[21]. Il semble que cela soit également le cas à Magnat-l'Étrange (Creuse) où le lion flanque encore une fois le portail principal de l'église Saint-Pardoux. Si le flou persiste pour les deux premiers exemples, d'autres plaident néanmoins pour une réalisation strictement médiévale.



Figure 2. Représentation d'un lion stylophore dans la première Bible de Saint-Martial de Limoges, xe siècle
Paris, BnF, Mn. Latin 5. Biblia Sancti Martialis Lemovicensis, pars. II, folio 133 verso
Source : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8530347k/f276.item (gallica.bnf.fr / BnF)

Une réalisation proprement romane s'ajoute aux deux autres lions de Jouillat avec une statue stylophore située au seuil de l'église paroissiale. L'église de Jouillat date du xiie et du xiiie siècle, et la statue est située au portail occidental de l'édifice. Vis-à-vis des œuvres précédentes, la fonction apparaît clairement différente. Ici le lion dévoile au niveau de sa croupe une large et profonde cavité qui convient au diamètre d'un fût de colonne, aujourd'hui disparue. Cet exemple de Jouillat est à rattacher aux lions stylophores, éléments architectoniques de l'édifice roman situés en avant du portail[22] et qui bien souvent copient les modèles romains qu'étaient loin d'ignorer les artisans des chantiers médiévaux[23]. Ils diffèrent en effet des lions porteurs de colonnes qui sont bien connus dans le Massif central comme ceux du portail de l'église Notre-Dame-des-Miracles de Mauriac (Cantal) décrits par Caroline Roux. Certains devaient également être présents de manière précoce dans le diocèse de Limoges, dont fait partie la Marche. En témoignent des enluminures de la *Première Bible de Saint-Martial de Limoges*, datée du xe siècle[24], qui représentent déjà des lions stylophores, gardiens d'arcades pour la période préromane[25] (fig. 2). Ces lions stylophores, comme ceux nombreux de Languedoc et Provence, possèdent une partie plane circulaire à leur sommet qui fait office de socle et destinée à recevoir le fût de la colonne[26]. Toutes les statues léonines romanes ne sont néanmoins pas des lions stylophores, et d'autres fonctions assumées appuient les datations médiévales (fig. 3).

La statue romane de lion peut aussi servir la liturgie et la vie spirituelle des fidèles. À Saint-Marc-à-Loubaud (Creuse), l'église date de la fin du Moyen Âge (xve-xvie siècles) et les seuls éléments subsistants de l'ancien édifice roman sont des remplois sculptés parmi lesquels figurent des fonts baptismaux[27]. La caractéristique d'une de ces pièces est de fusionner la vasque avec une statue de lion. La sculpture est ainsi à rattacher de manière certaine à l'époque médiévale par l'appartenance de la statue et du bénitier chrétien à un ensemble monolithe. Le décor du bassin composé d'une tête sculptée schématique, de motifs géométriques et de petites volutes permet d'affiner la datation au profit d'une réalisation des alentours du xiie siècle. Cette sculpture disposée au portail du bâtiment, mais cette fois-ci à l'intérieur, pourrait matérialiser les deux entrées de l'*ecclesia* : le seuil de l'église-architecture, mais aussi l'entrée dans l'église-communauté par l'eau bénite qu'elle contient qui permet de commencer les actions liturgiques.

18 Angheben 2002.
19 Roux 2004a.
20 Trivellone 2014.
21 Creissen et Roger 2011.
22 Roux 2004b.
23 Plus loin en Limousin, l'église Saint-Michel-des-Lions de Limoges possède à la fois des lions antiques et des lions médiévaux, les seconds ayant eu pour modèles les premiers : Creissen et Roger 2011.
24 Erlande-Brandenburg 1970.
25 Biblia Sancti Martialis Lemovicensis, pars. II.
26 Hansen 2013.
27 Laborde 1958.



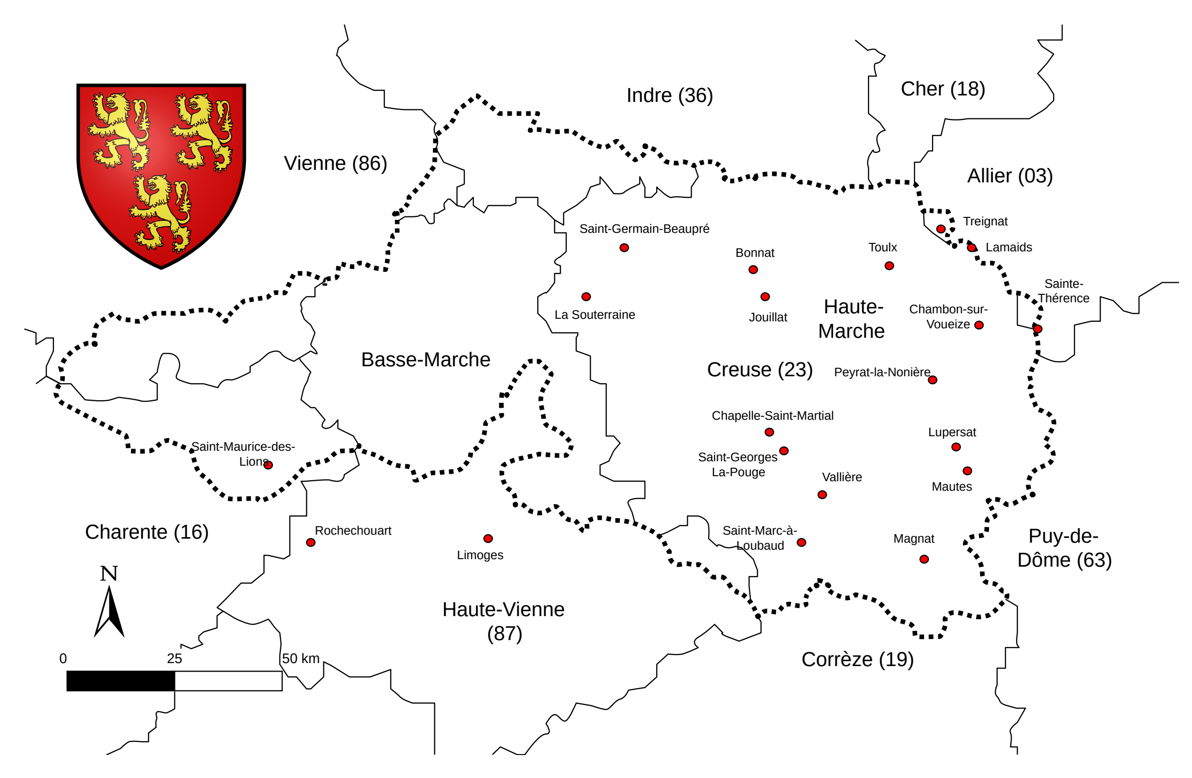
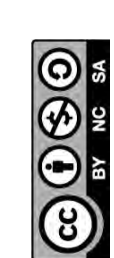


Figure 3. Carte du comté de la Marche au milieu du xiie siècle et emplacements des sites évoqués à statues léonines
DAO S. Chardonnet



Le lion, dans son acception antique, mais également dans celle médiévale et chrétienne d'*ostiarius*, est aussi portier et veilleur. Les édifices religieux importants du comté de la Marche, comme les abbatiales, utilisent ces félins afin de veiller sur l'entrée du sanctuaire où ils jouent le rôle de sentinelles de l'église monastique. La notion de *circumitores* apparaît clairement dans les *Decreta Lanfranci* rédigées à la fin xie siècle par l'évêque de Cantorbéry[28]. Alessia Trivellone souligne que ces lions-veilleurs peuvent aussi revêtir pour le fidèle l'aspect d'un « rite de passage » entre deux espaces[29]. En Combraille, l'imposante abbatiale Sainte-Valérie de Chambon-sur-Voueize (Creuse)[30], possédait ainsi deux lions, désormais disparus, qui gardaient l'entrée de l'église abritant les reliques de la sainte limougeaude[31].

La présence de lions, au nombre de 2, est également un indice de réalisations médiévales. Ce chiffre peut être mis en relation avec la fonction judiciaire de certains clercs jouissant de pouvoirs seigneuriaux. En effet, la justice était parfois effectuée « inter leones », devant les églises, par des abbés, comme à l'église Saint-Michel-des-Lions de Limoges[32] ou encore dans le Massif central à Saint-Géraud d'Aurillac (Cantal)[33]. Dans le cadre de Limoges, les lions sont évoqués dès la seconde moitié du xie siècle dans la *Charte d'Aureil* (Haute-Vienne)[34]. C'est devant eux, vers 1080, que Ainart Batamors rend hommage pour ses terres au prieur Gauthier. Ces lions ont peut-être par la même occasion servi à délimiter les juridictions de l'abbaye Saint-Martial et de la vicomté de Limoges[35] (fig. 4). La fonction judiciaire se pose aussi pour Sainte-Valérie de Chambon-sur-Voueize (Creuse), dépendance de Saint-Martial de Limoges, où les deux lions disparus au xixe siècle ont pu servir à rendre la justice abbatiale. Le rôle est clairement ostentatoire, et dans le contexte d'un pouvoir à la fois clérical et judiciaire, ces lions peuvent faire référence à des passages bibliques où les fauves servent à matérialiser la justice.

28 Roux 2004a. « Cette notion de surveillance à la porte de l'église est également réelle dans le cadre monastique comme en témoignent dans les *Decreta Lanfranci*, au xie siècle, qui traitent de *circumttores*, sortes de sentinelles » p. 845.
29 Trivelonne 2014.
30 Elle-même dépendance de l'abbaye Saint-Martial de Limoges (Haute-Vienne).
31 Dussot 1989, Laborderie 1926.
32 Les datations des lions de Saint-Michel de Limoges sont très fluctuantes. En dernier lieu, Thomas Creissen et Jacques Roger ont proposé une datation antique, tandis que les Monuments historiques situent leur réalisation autour du xiie siècle.
33 Beaufrère 1963.
34 Senneville 1900.
35 Creissen et Roger 2011.



Figure 4. Portail de l'église gothique Saint-Michel-des-Lions de Limoges (Haute-Vienne)
Cliché P. Vignaud

Des lions flanquent des trônes de personnages importants comme celui de la vierge Marie, quoique rare[36], ou celui beaucoup plus fréquent du roi Salomon[37]. Marcello Angheben signale par exemple des références directes à ce passage de l'Ancien Testament au seuil des cathédrales du sud de l'Italie[38].

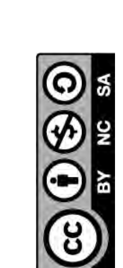
Le seuil de l'église Saint-Martial de Toulx-Sainte-Croix possède trois statues de lions fortement érodées dont la question des datations doit être traitée prudemment[39]. L'ancien édifice roman (XIe-XIIe siècles) a subi la perte de plusieurs travées occidentales de sa nef. L'église apparaît aujourd'hui divisée en deux, entre l'ancienne nef et le clocher situé à part du reste de la construction. Le porche moderne de l'église est flanqué de deux statues léonines tandis que la troisième vient surveiller l'entrée du clocher. Toutes trois ont la particularité d'être identiques et elles témoignent de productions répétées par un atelier de tailleurs de pierre ou de sculpteurs qui introduit une forme de standardisation au sein de son travail. Au niveau de leur croupe, on s'interroge sur la présence de petites ouvertures actuellement bouchées et de forme circulaire (diamètre de 6 cm). Peut-être servaient-elles à ficher une hampe, et les lions devenaient porteurs de bannières. Cette hypothèse rejoint l'idée d'une justice seigneuriale entre les lions. À une quinzaine de kilomètres à l'est, un lion en tout point similaire à ceux de Toulx, garde le portail de l'église Saint-Julien de Treignat (Allier) qui date du XIIe siècle. Les mêmes ouvertures sont présentes sur la partie supérieure[40]. Les *Monuments historiques* fournissent à cette pièce classée une datation du XIIe siècle[41]. Cette statue semble avoir été réalisée par les mêmes ouvriers que ceux de Toulx. Cela appuie l'idée d'une forme de standardisation. Treignat, situé à l'extrémité orientale de la Marche, a également la particularité de posséder deux églises romanes voisines, Saint-Julien et la prieurale Saint-Gervais. La première appartenait au diocèse de Bourges tandis que la seconde, dont il ne reste que le clocher, relevait du diocèse de Limoges et était par ailleurs une dépendance de Sainte-Valérie de Chambon-sur-Voueize (Creuse), et donc également affiliée à l'abbaye-mère Saint-Martial de Limoges. Le territoire de Treignat partagé entre deux diocèses, le lion y apparaît comme se situant précisément sur la frontière entre deux juridictions différentes, comme à Saint-Michel de Limoges, et comme y marquant la limite entre les deux diocèses (fig. 5).

Dans cette région, les lions sont tous réalisés en granit et les derniers exemples permettent d'envisager une aire géographique où opèrent les mêmes ouvriers. Si l'idée d'un atelier itinérant peut se défendre comme bien des chantiers médiévaux en montrent, celle d'un groupe fixe peut aussi être questionnée. Dans le même secteur, l'archéologue Maurice Piboule signale une carrière abandonnée située à la limite entre les communes de Lamaids (Allier) et Nouhant (Creuse). Cette dernière a la particularité de posséder une statue de lion en cours de réalisation, mais toujours en place dans un rocher parmi les nombreux autres blocs travaillés, mais jamais déplacés comme en témoignent les traces de coins[42]. Ce point d'extraction prouve la présence d'ateliers de sculpteurs directement en carrière dans le nord-est de la Marche, cette perrière étant à la fois proche de Treignat, Toulx et Chambon-sur-Voueize.

36 Angheben 2016.
37 Bible, éditions Segond 21.
38 Angheben 2002.
39 Martin 2006.
40 Piboule 1989.
41 Base Palissy (Patrimoine mobilier), Notice PM03000538 « Lion accroupi ».
42 Piboule 1989.



Figure 5. Lion du portail occidental de l'église Saint-Martial de Toulx-Sainte-Croix (Creuse)
Cliché S. Chardonnet



Vénérer. Des lions reliques ?

En 1844, George Sand évoquait les statues abîmées de Toulx-Sainte-Croix dans son roman *Jeanne*. Elle citait les érudits locaux qui les interprétaient comme des réalisations des Anglais lors de la guerre de Cent Ans[43]. En plus de la question de l'origine, celle de l'érosion de ces sculptures est à chercher ailleurs, non seulement dans la dégradation naturelle de cette roche exposée aux aléas climatiques, mais également aux facteurs humains. Les lions de portails furent en effet fréquemment touchés, voire frottés ardemment par les paroissiens afin d'abord de s'approprier la protection que le lion accorde au sanctuaire, mais également dans un schéma propre aux reliques où l'on cherche la *virtus* du saint.

Jean-Charles Varennes a enregistré dans son ouvrage *Les Grandes Heures de la Haute-Marche* des traditions religieuses locales et il évoque un récit voulant que les lions de Toulx aient été contemporains de Martial de Limoges[44]. L'église est en effet dédiée à l'apôtre de l'Aquitaine, et c'est par Toulx que saint Martial aurait fait son entrée évangélisatrice en Limousin comme l'indique la *Vita Prolixior* rédigée par Adémar de Chabannes aux alentours de l'an mil[45]. La légende locale moderne n'est néanmoins pas en adéquation avec le récit médiéval du moine de Limoges. Dans ce texte sont bien décrites les guérisons et conversions à Toulx, mais nullement le récit oral qui veut que saint Martial ait été attaqué par les lions que lâcha le seigneur païen contre lui. Avec l'appui divin, Martial finit par pétrifier ces lions qui devinrent statues. Si cet événement légendaire n'est pas relayé par Adémar de Chabannes, il est bien inscrit dans les mentalités locales comme en témoigne J.-C. Varennes qui note qu'a lieu tous les 30 juin une fête dédiée à cette journée où les fauves furent

43 « Après avoir regardé les trois lions de granit, monuments de la conquête anglaise au temps de Charles VI, renversés par les paysans au temps de la Pucelle, brisés, mutilés et devenus informes, qui gisent le nez dans la fange, au beau milieu de la place de Toulx. ».

44 Varennes 1983, p. 43-64.

45 Landes et Paupert 1991.

pétrifiés[46]. L'exemple est révélateur d'un phénomène beaucoup plus large d'intégration de ces sculptures dans une liturgie populaire particulièrement vive dans le Massif central entre le xie et xiiie siècle et qui se ressent encore jusqu'à l'Époque moderne[47]. Les lions de l'église Saint-Martial étant ici des éléments propres à la vie de Martial et perçus comme des reliques, elles font l'objet d'une appropriation matérielle. Ce type de tradition se retrouve pour d'autres lions médiévaux en Occident. Alessia Trivellone souligne cette pratique à Rome, cœur même de la chrétienté occidentale, où une statue léonine de la basilique San Lorenzo in Lucina a subi le même sort[48].

Ce phénomène, parfois violent, de récupération matérielle par la population d'éléments touchés par le saint est décrit pour ce même diocèse de Limoges au milieu du xiie siècles dans la *Vie de saint Étienne d'Obazine*[49]. Dès que le saint abbé d'Aubazine (Corrèze) y est enterré, la foule qui s'est pressée dans l'église, toutes classes sociales confondues, se hâte de récupérer les divers objets touchés par le saint afin de les couper et de se les approprier. Dans la région, le phénomène est illustré dans la pierre avec le tombeau de sainte Thérence où, dans la commune du même nom (Allier), la ferveur populaire est telle que le vocable initial de l'église, Saint-Julien-de-Brioude, est remplacé au profit d'une figure locale issue du peuple et que vénèrent les habitants. Le tombeau de Thérence (xiie siècle[50]) est ainsi situé au dehors de l'église, à l'entrée du cimetière, et marque l'entrée dans la *sacraria*, l'aire sacrée autour de l'église. Comme pour les lions de la région, elle fait l'objet de remplois de sculptures : ici des chapiteaux, des stèles funéraires, des fûts de colonnes et une statue très érodée qui forment ensemble le sépulcre de la bergère sanctifiée. La sculpture principale formant entablement a été, des siècles durant, à cause de sa *virtus*, frottée et démembrée au point qu'il est impossible d'identifier ce qu'était l'élément initial. En ce qui concerne les lions, la tête est généralement l'élément le plus affecté par les dégradations notamment par le fait qu'il s'agit de la partie la plus convoitée. Si le reste du corps est souvent abîmé par l'apposition régulière des mains, la tête apparaît bûchée dans la majorité des cas. Les lions de Toulx correspondent ainsi non seulement à une vocation de gardiens matérialisant la limite entre espace profane et espace sacré, mais ils tiennent également lieu d'éléments de transition entre ces derniers où se rejoignent à la fois les croyances populaires et le sacré de l'église et de ses clercs.

Conclusion

Entre le xie et le xiiie siècle, nombreuses sont les églises du comté de la Marche à posséder des lions à leurs entrées. Deux grands types se distinguent. Tout d'abord les lions romains : ces pièces antiques réutilisées au Moyen Âge permettent de s'approprier un passé et de se valoriser en se montrant comme héritiers d'un passé prestigieux. En adoptant ces œuvres antiques qui servaient auparavant à protéger les morts, l'Église fait de ces pièces les gardiens du sanctuaire chrétien, et réalise un double phénomène d'appartenance. L'*ecclesia* se romanise par les emprunts monumentaux à la Rome antique tandis que ces remplois antiques eux-mêmes se christianisent au contact de la liturgie et de la société médiévale dans lesquelles on souhaite les intégrer. Cette double appartenance pour les éléments de remplois accentue d'autant plus la difficulté d'émettre des datations pour ces éléments physiquement identiques aux lions romans.

Ces formules ornementales ont un grand succès dans le comté de la Marche, et les tailleurs de pierres et sculpteurs de ce pays granitique s'appuient fréquemment sur ces modèles illustres pour produire leurs propres œuvres. Le lion roman, une fois réalisé, vient alors se placer à l'entrée du sanctuaire dont il garde jalousement le portail, parfois avec l'appui d'un ancêtre antique. Désormais, au Moyen Âge, ces statues léonines délimitent le passage entre la sphère publique et profane. Le lion est pour le fidèle un cap mental qui signe l'entrée dans la sphère du sacré, franchir *inter leones* permettant d'accéder à l'*ecclesia*, le corps qui regroupe à la fois communauté des fidèles, l'édifice et Dieu[51].

46 S'y ajoute l'apparition d'une source miraculeuse où la tradition locale veut que les jeunes femmes célibataires jettent de petits objets personnels : Varennes 1983, p. 337-350.
47 Phalip 1997.
48 Trivellone 2014.
49 Vie de saint Étienne d'Obazine.
50 Dupont 1976.
51 Iognat-Prat 2006.

Bibliographie

Sources anciennes

Adémar de Chabannes, *Vita Prolixior* de saint Martial de Limoges.

Biblia Sancti Martialis Lemovicensis (Première Bible de Saint-Martial de Limoges).

Charte d'Aureil.

Vie de saint Étienne d'Obazine, éd. et trad. M. Aubrun, Clermont-Ferrand, Institut d'études du Massif central, 1970.

Lanfranc, *Decreta Lanfranci*.

Sources littéraires

George Sand, *Jeanne*, 1844.

Travaux

Angheben M. 2016, « Les statues mariales catalanes et la progressive assimilation de la Vierge à l'Enfant au prêtre officiant », *Sedes Sapientae. Vierges noires, culte marial et pèlerinages en France méridional*, Toulouse.

Angheben M. 2002, « Les animaux stylophores des églises romanes apuliennes. Étude iconographique », *Arte Medievale* 2, p. 97-117.

Aubrun M. 1982, *L'ancien diocèse de Limoges. Des origines au milieu du* XI*e* *siècle*, Clermont-Ferrand.

Beaufrère A. 1963, « L'église Saint-Géraud d'Aurillac – études fragmentaires. Inventaire des vestiges romans à Aurillac », *Revue de la Haute-Auvergne* 38, p. 452-467.

Brunet J. 2001, « Le lion psychopompe de Barmont, Mautes », *Mémoires de la Société des Sciences naturelles, archéologiques et historiques de la Creuse* 47, p. xxxix.

Creissen T. et Roger J. 2011, « Quelques réflexions sur les remplois antiques en Limousin au cour du Moyen Âge », *Hortus Artium Medievalium* 17, p. 61-76.

Dupont J. 1976, *Nivernais-Bourbonnais roman*, Saint-Léger-Vauban.

Dussot D. 1989, *Carte archéologique de la Gaule 23. Creuse*, Paris.

Erlande-Brandenburg A. 1970, « Datation de la première Bible de Saint-Martial de Limoges », *Bulletin Monumental* 128, p. 80-81.

Iognat-Prat D. 2006, *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris.

Janicaud G. 1942, « Le léo-lupus de La Souterraine et les lions de nos églises », *Mémoires de la Société des Sciences naturelles et archéologiques de la Creuse* 28, p. 253-254.

Laborde C. 1958, « Église de Saint-Marc-à-Loubaud », *Mémoires de la Société des Sciences naturelles et archéologiques de la Creuse* 33, p. 410-415.

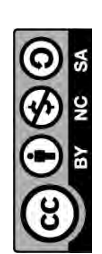
Hansen H. 2013, « La façade de l'ancienne abbatiale de Saint-Gilles-du-Gard. Recherches d'archéologie du bâti sur la construction », *Bulletin Monumental* 171/4, p. 345-374.

Labordérie (de) A. 1926, « L'église de Chambon-Sainte-Valérie », *Mémoires de la Société des Sciences naturelles et archéologiques de la Creuse* 23, p. 333-356.

Landes R., et Paupert C. 1991, *Naissance d'apôtre. La vie de saint Martial de Limoges. Un apocryphe de l'an mil*, Turnhout.

Lintz G. 1972, « Les lions en pierre du Limousin – leurs rapports avec la statuaire gallo-romaine », *in Actes des 32e congrès de la fédération des sociétés savantes du Centre*, Guéret, p. 27-32.

Lintz G. 1993, « Les sépultures rurales gallo-romaines à incinération en Limousin », *Supplément à la Revue archéologique du centre de la France* 6, p. 273-283.



Lintz G. 2017, « Les structures des sépultures gallo-romaines en Limousin (cippe, coffre funéraire, épitaphe, fosse funéraire, incinération, inhumation, lion funéraire, mausolée, nécropole, sarcophage, tumulus, urne funéraire) », *Travaux d'archéologie limousine* 37, p. 43-94.

Piboule M. 1989, *La Châtaigneraie et le vignoble*, Fédération départementale des foyers ruraux de l'Allier et des associations de développement et d'animation en milieu rural, Moulins.

Maniquet C. 2006, « Lupersat – église Saint-Oradoux », *Archéologie de la France. Informations*, disponible sur : https://journals.openedition.org/adlfi/5057 [consulté en novembre 2020]

Martin P. 2006, « L'église Saint-Martial à Toulx-Sainte-Croix », *in* C. Andrault-Schmitt (éd.) *Saint-Martial de Limoges. Ambition politique et production culturelle (xe-xiiie siècles)*, Limoges, p. 281-298.

Pastoureau M. 1984, « Quel est le roi des animaux ? », *in* F. Cerdan (éd.), *Le monde animal et ses représentations au moyen-âge (xie-xve siècles). Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 15e congrès, Toulouse*, Paris, p. 133-142, disponible sur : https://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_1985_act_15_1_1442 [consulté en novembre 2020]

Pastoureau M. 2004, *Une histoire symbolique du Moyen Âge*, Paris.

Phalip B. 1997, *Art roman, culture et société en Auvergne. La sculpture à l'épreuve de la dévotion populaire et des interprétations savantes*, Clermont-Ferrand.

Roger J. et Boulesteix L. 2012, « Le pouvoir attractif des mausolées antiques sur la christianisation du monde rural : l'exemple de la partie septentrionale du Limousin », *Hortus Artium Medievalium* 18, p. 293-307.

Roux C. 2004a, *La pierre et le seuil. Portails romans en Haute-Auvergne*, Clermont-Ferrand.

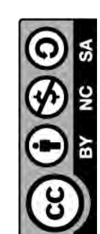
Roux C. 2004b, « Entre sacré et profane. Essai sur la symbolique et les fonctions du portail d'église en France entre le xie et le xiiie siècle », *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 82, p. 839-854.

Senneville (de) G. 1900, « Carta del Salvatges », *in* G. de Senneville (éd.), *Cartulaire des prieurés d'Aureil et de L'Artige en Limousin*, Limoges, p. 34-35.

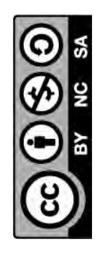
Trivellone A. 2008, « Têtes, lions et attributs sexuels : survivances et évolutions de l'usage apotropaïque des images de l'Antiquité au Moyen Âge », *Les Cahiers de Saint-Michel-de-Cuxa* 39, p. 209-221.

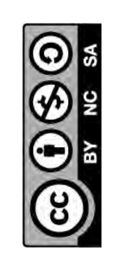
Trivellone A. 2014, « Images, rites et magie aux marges des églises dans l'Occident médiéval », *Revue de l'histoire des religions* 4, p. 775-796.

Varennes J.-C. 1983, *Les Grandes Heures de la Haute-Marche*, Paris.



Frontières institutionnelles




BY
NC
SA

À propos des espaces d'enseignement et des salles de conférence dans le monde romain

DOI : 10.35562/frontieres.464

Michèle Villetard

Univ. Lille, CNRS, Ministère de la Culture, UMR 8164 – HALMA (Histoire Archéologie Littérature des Mondes Anciens), F-59000 Lille, France



Résumé. *L'idée selon laquelle il n'y aurait pas, dans l'empire romain, d'espaces spécialisés pour les activités d'enseignement n'est que partiellement juste. Les sources littéraires, épigraphiques, iconographiques ainsi que l'archéologie, en particulier des cinquante dernières années, indiquent que la formation de niveau moyen et supérieur peut se donner dans des lieux architecturés très divers et souvent polyvalents, depuis la petite salle réunissant quelques élèves jusqu'aux grandes salles ou édifices pour les conférences de prestige inséparables de l'enseignement. Quand celui-ci se donne à l'air libre, dans un environnement public ou privé, il n'y a aucune matérialisation des limites de l'espace scolaire, sauf parfois des structures légères et périssables. Quant aux lieux architecturés, leurs « frontières » sont matériellement aussi diverses qu'eux-mêmes : tentures, portes, colonnes, murs plus ou moins hauts et épais, selon qu'ils sont privés ou publics, isolés ou intégrés dans un complexe culturel ou cultuel et selon leur degré de prestige. Cependant la nature de la matérialité de ces frontières nous échappe bien souvent à cause des limites de notre connaissance archéologique.*

Mots-clés : auditorium, empire romain, enseignement, salle de classe, salle de conférence, porte, tenture

Abstract. *It is not completely accurate to think that there were no specific teaching places in the Roman Empire. Literary or epigraphic sources as well as the last fifty years of archaeological works point out that medium and higher-level education could be performed in various types of buildings: small rooms where a few pupils learned or prestigious buildings where orators and sophists recited for hundreds or thousands of auditors. When teaching was performed outdoors, in private or public areas, there was no fence except sometimes light and perishable structures. As for teaching buildings, their inner delimitations could be as various as curtains, doors, columns, or walls of varying heights and thickness, depending on whether they were public or private spaces, isolated buildings or part of cultural or religious complexes, as well as their degree of prestige. However we have to concede that the material nature of these borders is often difficult to identify, primarily because of the limits of our current archaeological knowledge.*

Keywords: auditorium, Roman Empire, teaching, class-room, lecture room, door, curtain

L'objet de cet article, dont la démarche est essentiellement archéologique, est de s'interroger sur les délimitations matérielles qui séparaient les espaces d'enseignement et les lieux de prestation oratoire des autres espaces de la vie privée et publique dans le monde romain. Une telle recherche présuppose résolues deux questions : d'une part, l'existence d'une continuité entre l'enseignement et la rhétorique d'apparat et d'autre part l'existence de lieux spécialisés pour l'enseignement et la rhétorique. L'opinion communément reçue selon laquelle il n'existait pas de tels lieux spécifiques et spécialisés est très certainement valable pour le niveau inférieur de l'enseignement, celui du *ludi magister*, il n'est pas certain qu'elle puisse valoir sans nuance pour les niveaux moyen et supérieur, ceux du *grammikos* et du rhéteur.

Des lieux pour l'enseignement et la pratique de l'art rhétorique

Il n'y aurait pas, dans le monde romain, d'espaces spécifiquement dévolus aux activités privées ou publiques d'enseignement. Les Grecs disposaient d'une institution spécialisée, le gymnase qui, depuis la période hellénistique, avait joint la formation de l'esprit à celle du corps[1]. Ni la République ni l'Empire romains ne possédaient une telle institution. On a montré depuis longtemps[2], à partir de sources littéraires, épigraphiques ou iconographiques que l'enseignement pouvait se donner dans des lieux très variés : à l'air libre, dans la rue, sur les trottoirs, aux carrefours ou sur les places publiques[3], sous les portiques[4], dans des thermes[5], des temples[6], dans une boutique[7], dans le bouleutérion de la ville[8], ou dans des maisons privées, celles du *dominus*[9] ou du *magister*[10].

Cependant l'archéologie permet de nuancer ce point de vue en nous livrant des dossiers dans lesquels il apparaît que des activités d'enseignements pouvaient se tenir dans un espace précis et dédié d'un édifice plus vaste. Ainsi, enseigner dans la maison, dans un temple, dans des thermes ne veut pas dire n'importe où dans ces édifices, sans un lieu particulier assigné. Une maison privée de Pompéi, la Maison des Noces d'argent, fournit un exemple d'espace destiné à la formation des jeunes de la famille, l'exèdre centrale du péristyle[11]. Dans la Maison des Philosophes à Aphrodisias[12], les espaces privés et publics sont nettement différenciables les uns des autres ; ces derniers accueillaient une véritable école de philosophie s'adressant à un auditoire qui dépassait les limites de la famille. Il en est de même dans les temples ; à Kellis, dans l'oasis de Dakhla en Égypte, la chapelle d'un sanctuaire est transformée en école de scribes après division des espaces initiaux[13] ; R. Meneghini responsable des fouilles actuelles au *templum Pacis* à Rome, a proposé récemment de voir dans les deux salles des extrémités nord et sud de l'aile orientale du complexe, des salles de conférences[14]. Dans les bains gymnases de la partie orientale de l'empire, ce sont les exèdres en bordure des palestres, corrélables à l'*ephebeum* du gymnase vitruvien[15], qui sont les lieux privilégiés des réunions à caractère pédagogique ou culturel, comme la salle à gradins droits du bain gymnase de l'est à Éphèse[16], la grande exèdre du bain gymnase du port toujours à Éphèse[17], ou encore celle du bain gymnase de Hiérapolis[18]. On a donc bien pu identifier dans des maisons, des temples, des bains gymnases des lieux particuliers destinés à des fonctions pédagogico-culturelles.

En outre, depuis longtemps, l'archéologie a reconnu l'existence dans des contextes très divers de tels espaces spécialisés. Nous ne donnons que quelques exemples anciens : dans le troisième tiers du XIXe siècle, on a fouillé l'Auditorium de Mécène à Rome[19], la Maison de Potitus[20] et la Maison des Noces d'argent à Pompéi, la salle nord de la Bibliothèque d'Hadrien à Athènes[21] ; au XXe siècle entre les deux guerres, ont été mises au jour la salle à gradins du grand gymnase de Pergame[22], celle de la palestre de Philippes[23], une exèdre occidentale du Forum de Trajan à Rome[24] ; la salle à gradins droits du bain gymnase de l'est d'Éphèse[25]. À ces attes-

1 Delorme 1960 ; Vitruve V, 11.
2 Bonner 1977 ; Cribiore 2001 et 2007 ; Marrou 1981.
3 Dion Chrysostome, *Disc*. 20,9-10.
4 Fresque de la fustigation, Musée National Archéologique de Naples, nº inv. 9066 (García y García 2005, p. 46, fig. 25-27) ; graffitis scolaires à Pompéi (García y García 2005, p. 167), à Rodez (Lambert sd). Je remercie Aurélien Pierre, directeur du musée Fenaille de Rodez, de m'avoir communiqué par mail cette référence, le 13 septembre 2017.
5 Libanios, *Or*. I, 55.
6 Libanios, *Or*. I, 102, 1-13.
7 Libanios, *Or*. I, 55.
8 Libanios, *Or*. I, 104, 9.
9 Sarcophage de Marcus Cornelius Statius, nº usuel Ma 659, v. 150 apr. J.-C.
10 Libanios, *Or*. I, 101. Relief de Neumagen, vers 180 apr. J.-C., Trèves, *Rheinisches Landesmuseum,* nº inv. NM 180.
11 Della Corte 1959b, p. 626-629.
12 Smith 1990.
13 Hope 1995 ; Hope et Worp 1998.
14 Meneghini 2014, salles A2 et A2bis, p. 287, fig. 1.
15 Vitruve, V, 11, 2.
16 Keil 1933. Miltner 1958, fig. 65.
17 Yegül 1992, fig. 336.
18 Yegül 1992, fig. 344.
19 Vespignan i et Visconti 1874 ; Villetard 2018.
20 García y García 2005, p. 69.
21 Koumanoudès et Dörpfeld *1885,* p. 13 et suiv. et pl. I.
22 Schazmann 1923, p. 61-63.
23 Lemerle 1937.
24 Marrou 1932.
25 Keil 1933.

tations anciennes, l'archéologie des dernières décennies a ajouté des découvertes inattendues. À *Trimithis*/Amheida, ce sont trois petites salles où un maître enseignait le grec en Égypte romaine entre 340 et 360[26] (fig. 1). À Alexandrie, une vingtaine de salles de cours de taille moyenne constituaient un grand complexe académique, du IVe siècle au début du VIIe siècle[27] (fig. 2). Enfin en plein centre de Rome, sont revenues au jour les vastes et luxueuses salles de conférence que constituent les *Auditoria* d'Hadrien[28], peut-être identifiables à l'*Athenaeum* connu par les textes (fig. 3). À *Complutum* (Alcalá de Henares) a été mise au jour une structure originale, un jardin-*theatron*[29]. À Autun, on a retrouvé récemment les écoles méniennes, célèbres dans l'empire romain dès le IIe siècle et bien connues par une source historique[30].

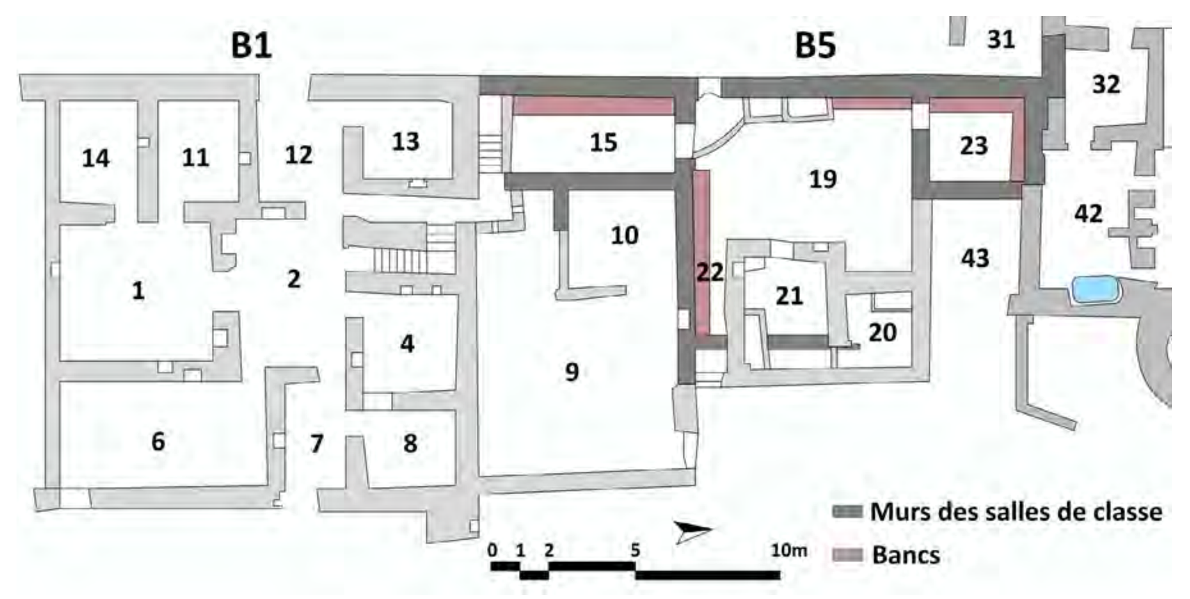


Figure 1. Trimithis/Amheida. Plan au sol des trois salles de l'école de Grec
DAO R. Godderis, d'après Cribiore et Davoli 2013, fig. 1

L'objet de cet article suppose que soit résolue une seconde question préliminaire, celle de la continuité entre l'enseignement de la rhétorique, finalité de tout enseignement accompli, et la pratique de l'éloquence. En effet, l'enseignement de la rhétorique implique, de la part des élèves, des moments de prise de parole devant l'auditoire de la classe : c'est avec humour, mais aussi réalisme que Libanios évoque l'élève qui doit s'avancer en tremblant devant le maître et ses condisciples[31]. L'enseignant peut aussi faire une démonstration d'éloquence, en particulier lors de circonstances festives du temps scolaire, devant un public plus large que celui de ses étudiants : Libanios s'adresse régulièrement, dans des prestations oratoires, aux élèves et parents d'élèves assemblés car, dans un système où il n'y a pas, en général, de vérification *a priori* des compétences, le rhéteur doit montrer par l'exemple qu'il possède la maîtrise de l'art qu'il enseigne, pour conserver ses élèves et espérer en recruter de nouveaux[32]. Les locaux d'enseignement sont donc bien des lieux de parole et d'éloquence. Les professeurs de niveau supérieur sont en même temps des orateurs, et exercent l'art de l'éloquence dans des contextes et des locaux très variés, en fonction des circonstances : dans la salle du conseil de la cité (les sophistes officiels d'Antioche exercent dans l'édifice du bouleutérion au IVe siècle)[33], ou dans le prétoire du gouverneur (Prohérésius défend les élèves de Julien devant les tribunaux de la province[34]), ou encore au théâtre quand une nombreuse assistance est attendue (Prohérésius, en présence du proconsul d'Achaïe, doit affronter ses rivaux prétendant à un poste public d'enseignement, dans des joutes oratoires où, pour l'emporter, il faut faire preuve de capacités exceptionnelles ; dans ces occasions, une importante assistance est réunie au théâtre d'Athènes[35]). Il est donc possible de mettre en évidence la continuité entre la pratique pédagogique de l'éloquence, et l'éloquence d'apparat, et leur associer la lecture publique. Ce n'est

26 Cribiore et Davoli 2013 ; Davoli et Cribiore 2010 ; Cribiore *et al*. 2008.
27 Majchereck 2010.
28 Egidi 2010 et 2013.
29 Rascón Marqués 2007 ; Rascón 2016.
30 Tacite, *Ann.* 3,43 ; *Hist.* 2,61. Eumène, *Pan. Lat*. V, 9 ; Labaune 2013.
31 Libanios *Chriae* III, 7 ; traduction anglaise dans Majcherek 2010, note 18.
32 Libanios, *Disc*. III.
33 Libanios, *Disc*. V, 46 ; Petit 1957, p. 93-94 ; p. 106.
34 Eunapes, *Vies* IX, 7-9.
35 Eunapes, *Vies* X, 25-28 ; 44 ; 53 ; 62-66.

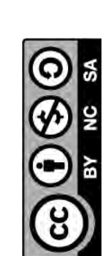
Figure 2. Alexandrie. Plan d’ensemble du site de Kôm el-Dikka
DAO R. Godderis, d’après Majcherek 2010, fig. 1

donc pas indûment que des lieux de prestation oratoire, comme certains édifices de spectacle – en particulier ceux que la littérature archéologique désigne du terme d’odéon – et des lieux d’enseignement, peuvent être réunis sous l’expression d’auditoriums culturels. Il faut souligner aussi la porosité entre l’éloquence d’apparat et l’éloquence délibérative (« Libanios était capable aussi de s’occuper d’affaires politiques[36] »), ainsi que la réalité d’une évolution constatée à partir du IIe siècle en Orient : les salles de réunion des conseils civiques sont réaménagées de façon précisément à en faire des espaces de la *paideia*, des lieux d’écoute de prestations oratoires, sans pour autant que ces édifices n’en perdent leur fonction initiale. Ainsi, le bouleutérion d’Antioche accueille de manière permanente les sophistes de la ville, le premier d’entre eux, Libanios enseigne dans la salle où se tiennent les réunions de la *boulè*, ses rivaux dans d’autres salles installées à proximité, dans l’édifice[37]. La salle dans laquelle Lucien prononce son *epideixis* – ayant pour objet, par une mise en abyme,

36 Eunapes, *Vies* XVI, 19.
37 Petit 1957, p. 93-94.



Figure 3. Rome. Les *auditoria* d'Hadrien, auditorium médian
Cliché M. Villetard



la salle elle-même – est, dans la journée, un lieu de prestation oratoire d'apparat et, comme il l'indique lui-même, la salle de réunion du conseil de la cité durant la nuit[38].

Cette continuité entre les espaces d'enseignement et les espaces de prestation oratoire est attestée par des sources juridiques et des sources archéologiques. Théodose II demande au préfet de Constantinople de doter chacune des 31 chaires d'enseignement qu'il vient de créer d'une salle de cours et de prévoir en outre des salles de conférence plus vastes pouvant accueillir un large public pour les prestations des enseignants[39], cet ensemble étant regroupé topographiquement dans l'ancien *Capitolium* et portant le nom d'*auditorium Capitolii*[40]. De même, l'archéologie a révélé sur le site de Kôm el-Dikka à Alexandrie, en plein centre de la ville antique, un complexe d'une vingtaine de salles de cours de dimension moyenne, installées le long d'un portique et qui se termine par une salle de conférence à gradins courbes, que l'inventeur du site, G. Majchereck, désigne comme étant « l'auditorium par excellence[41] ». Aussi, il est tout à fait probable que les six exèdres du complexe appelé Bibliothèque d'Hadrien par les modernes, aient fonctionné comme des lieux d'enseignement en corrélation étroite avec les deux salles de conférence à gradins installées aux extrémités nord et sud de l'aile orientale[42].

Il est impossible, dans les limites de cet article, de dresser la liste complète des espaces ou édifices qui, avec un plus ou moins grand degré de certitude, peuvent rejoindre le catalogue des auditoriums culturels, cette expression désignant les salles de cours et les salles de conférence, ni de revenir sur la méthode par laquelle on peut identifier un espace architecturé comme un lieu d'enseignement ou de prestation oratoire d'apparat[43]. Disons simplement qu'il ressort de ces études un panorama très divers. Certes, des activités d'enseignement, surtout au niveau élémentaire, se donnaient dans des espaces non spécialisés. Mais pour les niveaux moyens et supérieurs, il pouvait exister des locaux spécifiques, le plus souvent d'assez petites salles, publiques (Alexandrie) ou privées (Amheida, école de Potitus), parfois des espaces plus grands (Aphrodi-

38 Lucien, *La salle*.
39 *Cod. Theod.* XIV, 9, 3, 1 et XV, 1, 53.
40 *Cod. Theod.* XIV, 3 préf.
41 Majcherek 2010, p. 475.
42 Knithakes et Sumboulidou 1969.
43 Pour la méthode, Villetard 2017a. Pour le catalogue (non exhaustif), Villetard 2017b.

sias). Les conférences devant un plus large public se donnaient dans des lieux architecturés plus vastes, situés dans des environnements culturels et architecturaux variés (palestre de Philippes, gymnase de Pergame, Bibliothèque d'Hadrien, édifice théâtral d'Alexandrie) ou plus indépendants (*Auditoria* d'Hadrien) et parfois plus polyfonctionnels (odéon d'Agrippa, d'Hérode Atticus)[44]. On trouve encore des salles ou édifices polyvalents de taille moyenne dans des complexes cultuels et culturels (odéon d'Épidaure[45], théâtre de l'*Asclepieion* de Pergame[46], de *Balagrae*[47] ou de l'*Artemision* d'Éphèse[48]), ou dans des bains gymnases, comme on l'a vu (Éphèse, Hiérapolis).

Des limites matérielles

Ces espaces d'enseignement très divers, sont-ils matériellement isolés de l'environnement extérieur et de quelle manière ? Les dispositifs qui délimitent les lieux d'enseignement sont aussi divers que les types d'espaces, depuis l'absence totale de toute délimitation matérielle jusqu'à de hauts murs très épais.

Les enseignants qui exerçaient leur métier dans la rue, au carrefour ou sous un portique délimitaient-ils matériellement l'espace où ils enseignaient ? Des fresques de Pompéi témoignent du fait que certaines personnes installent des constructions plus ou moins légères sur l'espace public[49] : sur « La Rixe », est figurée, sur l'esplanade devant l'amphithéâtre, une vaste tente polygonale[50] ; sur le « Jugement de Salomon », un auvent en toile prend appui sur la façade d'une maison et se déploie au-dessus du trottoir[51]. Par ailleurs, ce genre d'occupation de l'espace public est attesté par l'archéologie et l'épigraphie. À Pompéi, les irrégularités du revêtement du mur extérieur nord de la basilique témoignent de l'existence d'échoppes le long de la *via Marina*[52] ; le long de certaines voies, des trous de fixation dans les bordures des trottoirs ont pu servir à des aménagements commerciaux plus ou moins précaires.[53] L'occupation pérenne par un commerçant d'une partie de l'espace public est attestée à Rome, à Pompéi et sur d'autres sites par les *Toposinschriften,* souvent des graffitis ou des *tituli picti*, réservant le pied d'une colonne ou un entrecolonnement dans un portique longeant une rue ou un édifice public[54]. Certes, il n'est jamais question formellement d'enseignement, mais d'activités commerciales, pense-t-on. Mais on peut faire l'hypothèse que des activités d'enseignement pouvaient se dérouler dans de telles installations[55]. Un passage de Tite-Live permettrait d'affirmer que, à Rome, à une très haute époque, des maîtres du niveau primaire enseignaient sous des structures légères, des sortes de tentes, installées sur le forum[56].

L'enseignement à l'air libre dans de grandes demeures privées peut se donner autour d'exèdres non architecturées, ces bancs maçonnés semi-circulaires sur lesquels on s'assoit pour converser. L'iconographie nous livre des scènes d'enseignement données dans un jardin. Sur la mosaïque de « l'Académie de Platon », des philosophes discutent assis sur une exèdre, dans un jardin à proximité d'une colonnade[57]. Sur un des paysages peints sur les murs de l'école de Potitus, on voit une exèdre au-dessus de laquelle est tendu un grand *velum*[58]. Certes, ce type de représentations, d'origine hellénistique, est conventionnel, mais peut renvoyer, au moins en partie, à des réalités, dans la mesure où, à partir du Ier siècle avant notre ère, les riches citoyens romains ont le souci de faire construire dans leur villa des aménagements correspondant aux représentations qu'ils se font des lieux de la vie intellectuelle en Grèce[59]. En outre, l'archéologie a mis en évidence récemment à *Complutum* (Alcalá de Henares), dans ce qui est peut-être un collège de la jeunesse, une série d'exèdres se faisant face dans le jardin, dans et autour desquelles on imagine aisément des cours ou des conversations savantes[60].

44 Le mot « odéon » dans cet article, n'a qu'une valeur d'étiquette et ne préjuge en rien ni d'une structure (couverte) ni d'une fonction (prestation musicale).
45 Kavvadias 1900 ; Aslanidis 2003.
46 Hoffmann *et al.* 2011.
47 Sichtermann 1959, p. 326-332 ; Goodchild 1966, p. 203-205.
48 Zabrana 2018.
49 Saliou 2005, p. 220-221.
50 Musée National Archéologique de Naples, no inv. 112222 ; Barbet et Fuchs 2008, p. 77, fig. 67.
51 Musée National Archéologique de Naples, nº inv. 113917 ; https://www.infochretienne.com/figee-dans-les-vestiges-de-pompei-la-premiere-representation-dune-scene-biblique-connue [consulté en décembre 2018].
52 Saliou 1999, p. 203 et fig. 44-46.
53 Saliou 1999, fig. 44-46.
54 Saliou 2005, p. 221 ; Saliou 1999, p. 203.
55 García y García 2005, p. 60-61.
56 Tite-Live III, 44 ; Bonner 1977, p. 119.
57 La mosaïque de l'Académie de Platon, Ier s. av. J.-C., Musée national archéologique de Naples, nº inv. 124545 ; García y García 2005, fig. 85.
58 García y García 2005, fig. 43-45.
59 Bonner 1977, p. 118.
60 Rascón Marqués 2007, fig. 7-8 et 12 ; Rascón 2016, p. 398 et fig. 3.

Les salles architecturées consacrées de manière plus ou moins spécialisée à l'enseignement sont isolées du monde extérieur par leurs murs, certes, mais elles ne sont pas toujours fermées par des portes « en dur » : un rideau ou une tenture peut en tenir lieu. Saint Augustin nous apprend qu'à Milan un grammairien est secondé par un appariteur préposé au rideau de la porte de la salle de cours[61] et dans les *Confessions,* il évoque les « voiles [qui] pendent au seuil des écoles de grammairiens[62] ». L'élève du *Colloquium Stephani,* pour entrer dans la salle de classe, doit écarter le rideau qui la sépare du vestibule[63]. Un relief tardif d'Ostie représente une prestation oratoire dans un espace fermé par des rideaux : la figuration de la tringle incite à penser qu'il ne s'agit pas d'une simple convention de l'iconographie tardive visant à donner de la solennité à la scène[64]. L'utilisation de rideaux de portes pour se protéger de la chaleur, tamiser la lumière, éviter les courants d'air, donner une meilleure intimité est une pratique encore courante aujourd'hui dans les pays méditerranéens[65]. L'iconographie antique indique que leur usage était répandu dans le monde romain, dans les églises[66], les architectures civiles des portes de ville ou de palais[67], aux fenêtres des maisons[68]. Enfin, du point de vue archéologique, même si les traces des systèmes de fixation des tentures sont rarement conservées, on sait que la baie d'accès de certains bâtiments publics, comme les latrines, pouvait être était fermée par une tenture[69]. Si certaines salles de classe étaient ainsi équipées, la fonction en était certainement plus utilitaire que symbolique.

Cependant, il existait bien des salles de cours fermées par des portes. C'était le cas à Antioche pour les salles du bouleutérion dans lesquelles les différents sophistes de la ville enseignaient simultanément comme le rappelle une anecdote : un étudiant d'Acacius, un des sophistes rivaux de Libanius, fait semblant de suivre son maître, mais se précipite au dernier moment, « arrivé à la porte », dans la salle de Libanius[70]. Il peut paraître évident que l'édifice du bouleutérion soit fermé par une porte, mais cela n'implique pas que les salles de cours installées à l'intérieur de l'édifice soient elles-mêmes chacune fermées par des portes, comme l'indique le dossier suivant.

En 425, Théodose II demande au préfet de Constantinople de doter chacune des 31 chaires impériales de « locaux spécialement adaptés » dans l'ancien Capitole, afin – est-il précisé – que les voix des différents enseignants et des étudiants ne se mêlent pas et que chacun puisse se concentrer sur son cours[71]. On ne sait pas précisément en quoi consistent ces « locaux adaptés », des salles fermées probablement, pour remplacer un lieu collectif, les portiques peut-être, où les voix des professeurs s'exprimant en grec se mêlaient au latin, tout comme les paroles des différents enseignants ou étudiants. Le souci de la délimitation sonore de l'espace d'enseignement est affirmé pour la première fois dans un texte officiel.

L'archéologie des écoles privées nous livre quelques éléments sur les moyens de clôturer les espaces d'enseignement. Ainsi l'école de Potitus à Pompéi, établie en front de rue, était close par une porte en bois à trois vantaux entre deux pilastres. À partir de la présence de trous sur les jambages, M. Della Corte a imaginé l'existence d'une barrière amovible à claire voie installée lorsque la porte était ouverte, pour empêcher les intrusions indésirables tout en permettant la ventilation et l'éclairage[72].

À *Trimithis* l'entrée de l'école, située sur son côté ouest, n'est pas autrement documentée (fig. 1). On sait qu'elle donne dans la pièce centrale, la plus grande, qui distribue la circulation. Elle ouvre au sud sur une pièce plus petite, par une large baie décorée[73]. L'enduit qui couvre les murs des deux salles n'est pas interrompu dans le passage de porte, ce qui laisse penser qu'il n'y avait pas de porte pour fermer la baie[74]. La qualité des textes et de l'écriture dans la salle sud indique que c'est là qu'officiait le rhéteur, tandis que les textes de la salle centrale renvoient au niveau enseigné par un grammairien.

Enfin, la structure de ce qui semble bien être une école de scribes, identifiée par les documents scolaires qui y ont été retrouvés, à Ismant el-Kharab, ancienne *Kellis*, dans l'Oasis de Dakhla, ne manque pas d'intriguer. Dans un bâtiment de 48 m² – une ancienne chapelle – situé à l'intérieur du *temenos* d'un temple,

61 Saint Augustin, *Sermon* 178, 7, 8 (*PL* 38.964) ; traduction dans Courcelle 1968, p. 84.
62 Saint Augustin, *Conf.* I, 13, 22, 5-6.
63 Dickey 2012, p. 227-228 ; p. 238.
64 Ripoll 2004, p. 169.
65 Ripoll 2004.
66 « Mosaïque avec une basilique représentée en perspective », Méditerranée orientale, 2e moitié du ve s. Paris, Musée du Louvre, MA 3676.
67 Mosaïque de la « Nouvelle de Théodôrias », trouvée à Gasr el Lebia, Cyrénaïque (Roques 1998) et les ajouts tardifs sur la mosaïque du « Palatium » dans l'église Saint-Apollinaire-le-Neuf de Ravenne.
68 Bragantini *et al*. 2013, p. 241 fig. 94.
69 Bouet 2009, p. 84-88.
70 Petit 1957, p. 93-94 ; p. 106.
71 *Cod. Theod.* XIV, 9, 3, 1.
72 Rapporté dans García y García 2005, p. 70 ; p. 71 fig. 39.
73 Respectivement ca 18 m² et 45 m².
74 Cribiore et Davoli 2013, p. 3.

on trouve une pièce de 12 m² par laquelle on entre dans l'édifice ; elle est pourvue de bancs. Sur le côté ouest de la salle, deux portes adjacentes conduisent à quatre espaces de 6-7 m² environ chacun, obtenus par la partition de deux salles antérieures. L'accès à chacune des pièces ainsi créées est gêné par des murs d'une hauteur inconnue, qui dessinent une zone rectangulaire à l'intérieur de la porte, d'environ 1 m². La superficie des petites pièces en est réduite d'autant et la fonction de ce mur nous échappe, tout comme la fonction des quatre petites pièces[75]. Il est difficile de concevoir que toutes ces salles n'étaient destinées qu'à conserver le matériel d'enseignement ou d'écriture et non à certaines formes d'enseignement.

Le complexe de Kôm el-Dikka à Alexandrie est à ce jour un *unicum,* par le nombre de salles mises au jour, une vingtaine, et par sa fonction académique indiscutée (fig. 4-6). Dans la moitié des salles, l'entrée se trouve située dans le grand axe (salles 32a-b-c et A, C, D, E, F) ; dans les autres ((N, G, H, J, K, L, M), elle est située à une des extrémités du long côté, perpendiculairement à l'axe principal, qui est parallèle au portique. Depuis ce dernier, même s'il n'y a pas de dispositif pour fermer l'ouverture de la porte, les passants ne peuvent pas voir l'enseignant et ses élèves assis sur les gradins, au fond. En N, un vestibule presque carré est physiquement matérialisé par des murs qui l'isolent de la salle proprement dite, longue de près de 9 m, dans laquelle on entrait par une large baie.

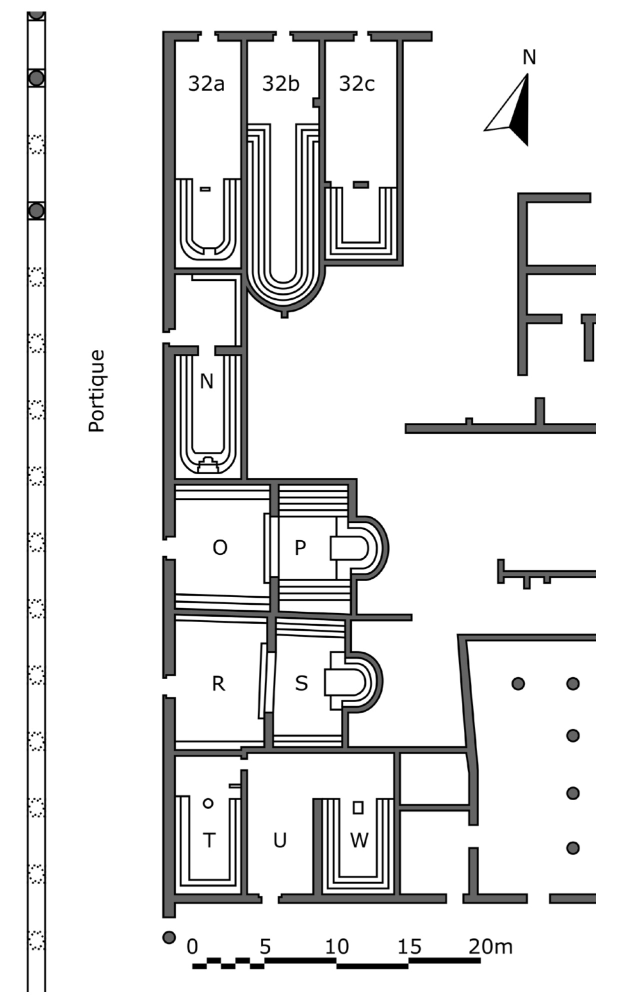


Figure 4. Alexandrie. Les auditoriums du groupe nord
DAO R. Godderis, d'après Majcherek 2010, fig. 4



On constate des dispositifs particuliers en RS et OP, qui sont de grandes structures (110 et 140 m² respectivement), (fig. 6). Contrairement aux autres salles installées le long du portique, elles sont orientées perpendiculairement au portique et non parallèlement. L'entrée se situe au milieu du mur ouest et elle est dans l'axe principal de la salle. L'espace principal d'enseignement (S et P), doté de gradins droits sur les côtés et de gradins courbes dans l'abside, est séparé du vaste vestibule quadrangulaire par un mur bas, dont les portions latérales cachent les gradins droits de l'auditorium proprement dit, tout en ménageant, au centre, une large entrée dépourvue de porte, qui laisse voir l'abside. Depuis le portique, on ne voit pas les bancs latéraux de l'auditorium, mais on peut voir le fond de l'abside, à supposer qu'il n'y ait pas de rideau installé entre les deux espaces. Le vestibule est lui-même pourvu de bancs droits latéraux[76]. On s'interroge sur sa fonction : simple vestiaire, lieu d'accueil pour les parents et amis qui viennent écouter, sans se faire voir, les prestations oratoires de leur enfant ou ami, lieu où des étudiants de niveau inférieur viennent s'informer sur ce qui les attend et se former en écoutant leurs camarades, ou encore espace d'accueil pour les étudiants plus avancés qui viennent réviser ce qu'ils sont censés savoir ou savoir-faire[77] ? Il s'agit peut-être aussi d'un espace d'enseignement pour un *hypodidaskaleion* ou un répétiteur, avant la prestation devant le maître. Quant aux salles T et W, elles n'ouvrent pas directement sur l'extérieur ; on ne les atteint que par l'intermédiaire d'une autre (U) à fonction de vestibule, vestiaire, local d'enseignement… Il y a donc dans ce complexe une certaine diversité dans la structure des salles, qui à divers degrés, étaient isolées des perturbations du monde extérieur et des autres cours par l'épaisseur des murs, par leur forme allongée ou par certains dispositifs particuliers. On ne peut se prononcer sur l'existence de portes ou sur la présence de tentures pour fermer les baies.

Les salles de conférences sont mieux isolées, par leur structure même, que de nombreux autres espaces d'enseignement. Il peut s'agir d'édifices indépendants, ou bien d'hémicycles installés dans des gymnases. Les

75 Hope et Worp 1998 ; Hope 2002, p. 193-196 ; p. 177 fig. 5 ; p. 195 fig. 10.
76 Majcherek 2010, p. 472-473.
77 Majcherek 2010, p. 472 ; Rea 2014, p. 150.

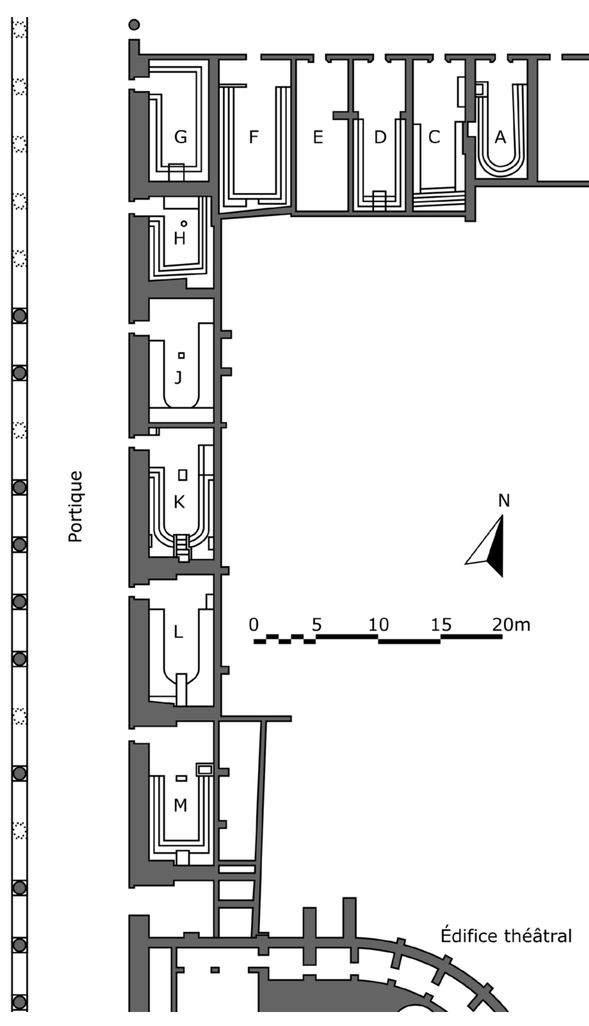


Figure 5. Alexandrie. Les auditoriums du groupe sud
DAO R. Godderis, d'après Majcherek 2010, fig. 3

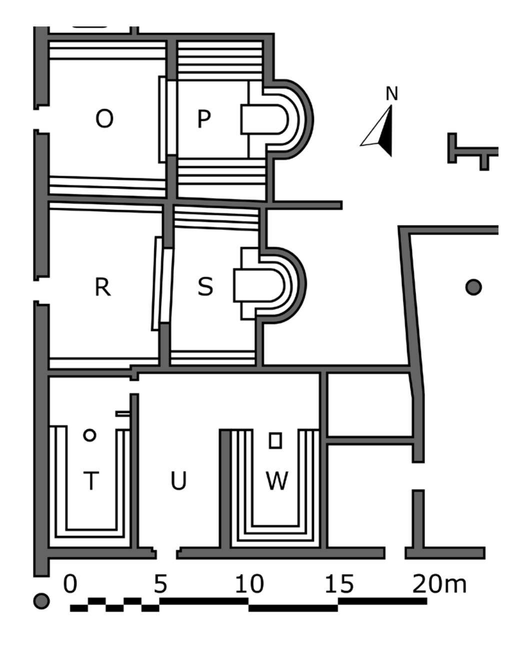


Figure 6. Alexandrie. Les auditoriums OP, RS, T, U et W
DAO R. Godderis, d'après Majchereck 2008, fig. 5

grands odéons, sont délimités par de puissants murs : dans l'odéon d'Hérode Atticus ils sont épais de 2,40[78] à 2,60 m, le mur de façade est haut de 28 m[79]. Certains édifices bénéficiaient en outre d'une ventilation assurée par une colonnade double à l'arrière des gradins, comme l'odéon d'Agrippa[80].



Les auditoriums d'Hadrien à Rome (fig. 3 et 7), situés immédiatement à l'ouest du forum de Trajan, sont trois puissants bâtiments rectangulaires disposés de manière rayonnante autour d'un portique. Seul l'auditorium médian a été intégralement mis au jour. On accède à la salle pourvue de gradins affrontés par un corridor longeant le long côté sud, qui ouvre sur le portique par une ouverture large de 3 mètres[81]. On peut accéder à la salle soit dès l'entrée du corridor par une large ouverture, soit par une ouverture un peu moins large qui se trouve au fond du corridor. Cette grande salle de près de 300 m², où se tenaient des cours de niveau supérieur ou des performances rhétoriques, était donc bien isolée, même si on ne peut pas dire, dans l'état actuel des publications, si les ouvertures étaient dotées ou non de portes.

Les salles de conférence dans les complexes sont, elles aussi, bien protégées des perturbations du monde extérieur. Les auditoriums de la Bibliothèque d'Hadrien à Athènes sont situés à l'intérieur d'un complexe entièrement clos par de hauts murs sur lesquels en partie ils s'appuient[82]. Ils sont couverts et installés au fond du complexe, à l'est, du côté opposé à l'entrée. La salle nord, la seule qui a pu être fouillée, est située selon un axe perpendiculaire à l'axe principal du complexe, et non dans le même axe comme le sont les autres salles orientales. On n'accède aux gradins que par le bas, soit par une baie qui ouvre latéralement sur le portique oriental du complexe, soit par un passage situé à l'autre extrémité de « l'*orchestra* » et qui ouvre sur de petites salles. Les salles latérales du *templum Pacis* à Rome, dépourvues de gradins maçonnés, présentent une structure semblable[83]. Il s'agit de deux salles de 130 m² environ, situées elles aussi au fond du complexe. Elles s'appuient sur les épais murs extérieurs du complexe et sont orientées perpendiculairement aux autres

78 Sear 2006, p. 391.
79 Étienne 2004, p. 210.
80 Thompson 1950, pl. 20.
81 Egidi 2010, p. 109 et fig. 31 ; Egidi 2013, p. 86-88.
82 Knithakes et Sumboulidou 1969 ; Castrén 1994, fig. 4a.
83 En fait, le plan de la Bibliothèque d'Hadrien imite celui du *templum Pacis* (Meneghini 2014).

pièces. Elles ouvrent sur le portique par de petites baies susceptibles d'être pourvues de portes et non par un entrecolonnement comme les autres salles[84].

Les grandes salles à gradins en hémicycle intégrées dans des gymnases apparaissent tout autant isolées des environnements extérieurs. C'est le cas de la salle J du Grand Gymnase de Pergame[85] et de la salle à gradins de la palestre de Philippes[86], toutes deux situées à l'intérieur d'un édifice clos par des murs, et accessibles depuis la cour de la palestre ou du gymnase.

En revanche, les exèdres quadrangulaires architecturées des gymnases de la partie orientale de l'empire, dont on pense qu'elles constituent ce que Vitruve décrit comme l'*ephebeum* où se donnait l'enseignement intellectuel[87], ouvraient en général sur la cour par des colonnes (bain gymnase du port à Éphèse[88] ; bain gymnase de Hierapolis[89], bain de Caracalla à Ancyre/Ankara[90]). Au bain gymnase de l'est à Éphèse, les colonnes sont remplacées par des portes, une grande au centre, deux plus petites disposées symétriquement[91]. Les petites exèdres architecturées disposées sur le pourtour de certains complexes culturels en complémentarité avec des salles plus vastes ouvrent elles aussi sur le portique de la cour centrale, par des colonnes (*templum Pacis*[92], bibliothèque d'Hadrien[93]).

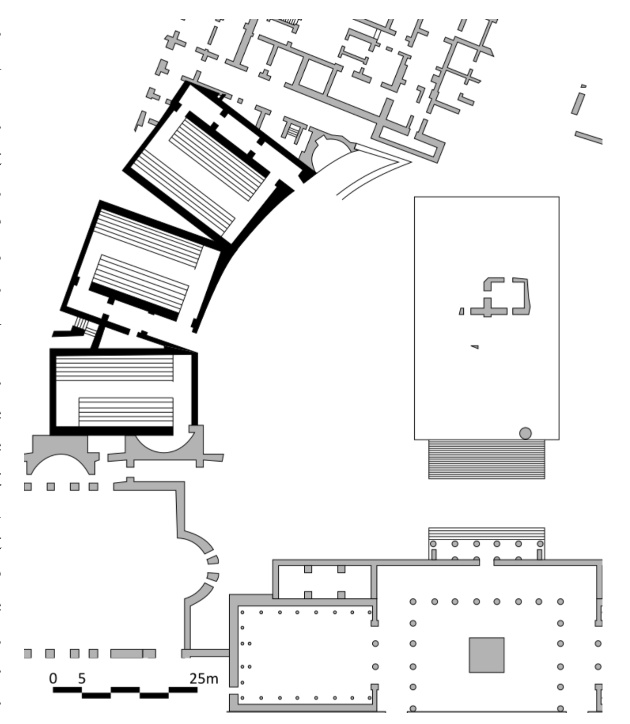
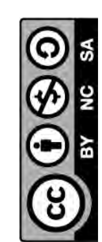


Figure 7. Rome, les *auditoria* d'Hadrien. Plan au sol
DAO R. Godderis

La matérialisation des limites entre les espaces d'enseignement et de conférence et les autres espaces de la vie privée ou publique dans l'empire romain prend des formes extrêmement variées, depuis l'absence de toute délimitation matérielle lorsque l'enseignement se donne dans la rue jusqu'aux hauts murs épais des grands et prestigieux édifices, polyvalents bien souvent, où se donnaient les conférences, indissolublement liées à la pratique de l'enseignement de niveau supérieur. L'enseignement dans la rue ou sous un portique n'exclut pas nécessairement une délimitation par des matériaux légers ou périssables. Les passages de porte des salles de cours architecturées privées ou publiques pouvaient être dépourvus de tout élément de clôture ou être fermés par des tentures ou des portes. L'étude méthodique des lieux architecturés d'enseignement dans le monde romain n'en est qu'à ses débuts, ce qui rejaillit sur la question des limites. L'enjeu en est une meilleure connaissance des pratiques effectives d'enseignement, dans leur diversité, qui pour l'essentiel, nous échappent encore.



84 Meneghini 2014, p. 287, fig. 1.
85 Schazmann 1923, pl. 4-5.
86 Lemerle 1937, fig. 33.
87 Vitruve, V, 11, 2.
88 Yegül 1992, fig. 336.
89 Yegul 1992, fig. 344.
90 Yegul 1992, fig. 350.
91 Yegül 1992, p. 423.
92 Meneghini 2014, fig. 1, p. 287.
93 Meneghini 2014, fig. 7, p. 296.

Bibliographie

Sources épigraphiques

AÉ 1919, 13.

CIL VI, 1017.

Collard P. 1941, « Inscriptions latines de St-Maurice et du Bas-Valais », *Revue suisse d'Art et d'Archéologie* 3, n[os] 1-2.

Hiller von Gaertringen F. et Fredrich F. et Prott C. von, et Schrader H. 1906, *Inschriften von Priene*, Berlin.

Sources anciennes

Dion Chrysostome, *Discourses 12-30*, éd. et trad. J.W. Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1977.

Eunape, *Vies de philosophes et de sophistes*, éd. et trad. R. Goulet, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

Libanios, *Opera*, éd. R. Föster, Leipzig, Teubner, 1915.

Libanios, *Discours*, Tome I. *Autobiographie : Discours* I, éd. J. Martin et trad. P. Petit, Paris, Les Belles Lettres, 1978 et Tome II. *Discours II-X, éd.* et trad. J. Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Lucien, Œuvres, Tome I *: Introduction générale. Opuscules 1-10*, éd. J. Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Panégyriques Latins I-V, Tome *I, éd. et trad. E*. Galletier, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

Saint Augustin, *Confessions, Livres I-VIII*, éd. et trad. P. Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Code Théodosien : *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, éd. T. Mommsen et P. Meyer, Berlin, Berolini, Apud Weimannos, 1904-1905.

Tite-Live, *Histoire romaine*. Tome III, *Livre III*, éd. J. Bayet et trad. G. Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1943.

Vitruve, *De l'Architecture*. *Livre V*, éd. et trad. C. Saliou, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Travaux

Aslanidis K. 2003, « The Roman odeion at Epidaurus », *JRA* 16, p. 300-311.

Barbet A. et Fuchs M. (éd.) 2008, *Les murs murmurent. Graffitis gallo-romains*. Catalogue de l'exposition créée au musée gallo-romain de Lausanne-Vidy, du 6 juin au 26 octobre 2008, Gollion.

Bonner S.F. 1977, *Education in Ancient Rome. From Cato the elder to Pliny*. Londres.

Bouet A. 2009, *Les latrines dans les provinces gauloises, germaniques et alpines*, Gallia Supplément 59, Paris.

Bragantini I. et Sampaolo V. et Spina L. 2013, *La pittura pompeiana* (2[e] éd.), Milan.

Caruso A. (éd.) 2016, *Mouseia : tipologie, contesti, significati culturali di un istituzione sacra VII-I sec. a.C.*, Rome.

Castren P. (éd.) 1994, *Post Herulian Athens. Aspects of Life and Cultur in Athens A.D. 267-529*, Helsinki.

Courcelle P. 1968, *Recherche sur les Confessions de saint Augustin* (2[e] éd.), Paris.

Cribiore R. 2001, *Gymnastics of the Mind : Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton.

Cribiore R. et Davoli P. 2013, « New Literary Texts from Amheida, Ancient Trimithis, (Dakla Oasis, Egypt) », *ZPE* 187, p. 1-14.

Cribiore R., Davoli P. et Ratzan D. 2008, « A Teacher's Dipinto from Trimithis (Dakhleh Oasis) », *JRA* 21, p. 170-191.

Davoli P. et Cribiore R. 2010, « Una scuola di Greco del iv secolo D.C. a Trimithis (Oasi di Dakla, Egitto », *in* M. Capasso (éd.), *Leggere Greco e Latino fuori dai confine nel mondo antico, Atti del I Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, Lecce, 10-11 maggio 2008*, I quaderni di Atene e Roma 1, Lecce. p. 73-87.

Della Corte M. 1959b, « Scuole e maestri in Pompei antica », *StudRom* 7/6, p. 621-634.

Delorme J. 1960. *Gymnasion.* Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain), Paris.

Dickey E. 2012, « *Colloquium Stephani* », *in* E. Dickey (éd.), *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana*. Vol. 1. *Colloquia Monacensia-einsidlensia, Leidense-Stephani, and Stephani from the Hermeneumata Pseudodositheana*, Cambridge, p. 225-233.

Egidi R. 2010, « L'area di piazza Venezia. Nuovi dati topografici », *in* R. Egidi, F. Filippi et S. Martone (éd.), *Archeologia e Infrastrutture. Il tracciato fondamentale della linea C della metropolitan di Roma : prime indagini archeologich, BA* volume special, Serie 7, p. 93-124.

Egidi R. 2013, « L'Athenaeum di Roma » *in* R. Hidalgo et P. León (coord.), *Roma, Tibur, Baetica. Investigationes Adrianeas*, Séville, p. 77-94.

Étienne R. 2004, *Athènes, espaces urbains et histoire. Des origines à la fin du* iii*e s. apr. J.-C.*, Paris.

García y García L. 2005, *Pupils, teachers and schools in Pompeii,* Rome.

Goodchild R.G. 1966, « A Coin-hoard from "Balagrae" (El-Beida), and the earthquake of A.D. 365 », *Libya Antiqua* 3-4. p. 229-238.

Hoffmann A., Hanson H., Zschietzschmann W. et De Luca G.S. 2011. *Das Asclepieion*. *AvP* 11, 5, Berlin.

Hope C.A. 1995, « Ismant El-Kharab (Ancient Kellis) in the Dakhley Oasis, Egypt », *Mediterranean Archaeology* 8, p. 138-143.

Hope C.A. 2002, « Excavations in the Settelment of Ismant el-Kharab in 1995-1999 », *in* C.A. Hope et G.E. Bowen (éd.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Season*, Oxford, p. 167-208.

Hope C.A. et Worp K.A. 1998, « A New Fragment of Homer », *Mnemosyne* 51/2, p. 206-210.

Kavvadias P. 1900, Τό ιερόν του Ασκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ και η θεραπεία των ασθενών, Athènes, p. 150-154.

Keil J. 1933, « XVII. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos », ÖJhBeibl 28, p. 5-44.

Knithakes I. et Sumboulidou E. 1969, « Nea stoicheia dia ten Bibliotheken tou Adrianou », *AD* 24, p. 107-117.

Koumanoudès S. et Dörpfeld *W*. 1885, Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρίας, p. 13-22.

Labaune Y. 2013, « Une *schola* monumentale découverte boulevard Frédéric-Latouche à *Augustodunum*/Autun », *Gallia* 70/1, p. 197-256.

Lambert P.-Y. sd, « Graffites portés sur enduit (US 1075) essai d'interprétation », *in* L. Grimbert (dir.), *Rodez Les Jacobins II (Aveyron-12), 12-202-129 AH*, vol. 3 : Études et inventaires, Pessac, INRAP ; Toulouse, Service régional de l'Archéologie de Midi Pyrénées, p. 38-43.

Lemerle P. 1937, « Palestre romaine à Philippes », *BCH* 61, p. 86-102.

López García A. 2015a, « Una revisiòn de las fuentes històricas que mencionan el *Athenaeum* de Roma », *Habis* 46, p. 261-278.

López García A. 2015b, *Los* Auditoria *de Adriano y el* Athenaeum *de Roma*, Umanistica 2014, Florence.

Majcherek G. 2008, « Kom el Dikka. Excavations and Preservation work, 2005/2006 », *Polish Archaeology in the Mediterranean* 18, p. 29-40.



Majcherek G. 2010. « The Auditoria on Kom el-Dikka : A Glimpse of Late Antique Education in Alexandria », *in* T. Gagos et A. Hyatt (éd.), *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007*, American Studies in Papyrology, Ann Arbor, p. 471-484.

Marrou H.-I. 1981, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. 2. Le monde romain* (6e éd.) Paris.

Marrou H.-I. 1932, « La vie intellectuelle au forum de Trajan et au forum d'Auguste », *MÉFRA* 49, p. 93-110.

Meneghini R. 2014, « L'architettura del *templum Pacis* », *in* R. Meneghini et R. Rea (coord.), *La Biblioteca infinita, I luoghi del sapere nel mondo antico*, Rome, p. 284-299.

Miltner F. 1958, *Ephesos. Stadt der Artemis*, Vienne.

Petit P. 1957, *Les Étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris.

Rascón Marqués S. 2007, « La así llamada casa de *Hippolytus* : la fundación de los Anio y la schola de una agrupación colegial de la ciudad romana de *Complutum* », *AEspA* 80, p. 119-152.

Rascón S. 2016, « Casa de Hippolytus (Alcalá de Henares, Madrid) », *in* O. Rodríguez Gutiérrez, N. Tran et B. Soler Huerta (coord.), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas,* Séville, p. 395-401.

Rea R. 2014, « Gli auditoria pubblici nel mondo romano », *in* R. Ménéghini et R. Rea (coord.), *La Biblioteca infinita. I luoghi del sapere nel mondo antico*, Rome, p. 133-154.

Ripoll G. 2004, « Los tejidos en la arquitectura de la Antiguedad tardía. Una primera aproximacion a su uso y funcion » *AntTard* 12, p. 169-182.

Roques D. 1998, « Les Constructions de Justinien de Procope de Césarée : document ou monument ? », *CRAI* 142/4, p. 989-1001, disponible sur : https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1998_num_142_4_15927 [consulté en mars 2020].

Saliou C. 1999, « Les trottoirs de Pompéi : une première approche », *BABesch* 74, p. 161-218.

Saliou C. 2005, « Identité culturelle et paysage urbain : remarques sur les processus de transformation des rues à portiques dans l'Antiquité tardive », *Syria* 82, p. 207-224, disponible sur https://www.persee.fr/doc/syria_0039-7946_2005_num_82_1_8692 [consulté en mars 2020].

Schazmann P. 1923, *Das Gymnasion der Tempelbezirk der Hera Basileia* : Text, AvP VI, Berlin.

Sear F. 2006, *Roman Theatres. An architectural study*, Oxford Monographs on Classical Archaeology, Oxford.

Sichtermann H. 1959, *A. A.*, p. 326-335.

Smith R.R.R. (1990), « Late Roman philosopher Portraits from Aphrodisias », *Journal of Roman Studies* 80, p. 127-155, 177.

Thompson H.A. 1950, « The *Odeion* in the Athenian Agora », *Hesperia* 19, p. 31-141 et pl. 16-80.

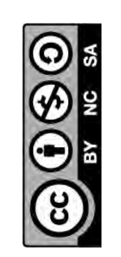
Vespignani V. et Visconti C.L. 1874, « Antica sala di recitazioni, ovvero *auditorio* scoperto fra le ruine degli horti mecenaziani, sull'Esquilino », *BCAR*, p. 137-173 et pl. 11-18.

Villetard M. 2017a, « Les *auditoria* culturels du monde romain sont-ils identifiables par l'archéologie ? », *Volumen* 17-18, p. 191-219.

Villetard M. 2017b, *Les* Auditoria *dans le monde romain*, Villeneuve d'Ascq.

Yegül F. 1992, *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, New York-Cambridge.

Zabrana **L.** 2018, *Das odeion im Artemision von Ephesos,* Forschungen in Ephesos XII/6.


BY
NC
SA

Le bornage de l'alpage de la Grassaz à Peisey (Tarentaise, XVe siècle)

Matérialiser les *limites* des communs

DOI : 10.35562/frontieres.431

Constance Toppin

LLSETI (EA 3706), Université Savoie-Mont-Blanc

Résumé. *Le 3 juillet 1412 les représentants des communautés tarines de Landry et Peisey affirment devant les arbitres et médiateurs chargés de résoudre le conflit et ramener la paix, que la source première des tensions survenue entre les deux paroisses provient des limites jugées obscuri, obscures. La frontière et les éléments délimitant l'alpage de la Grassaz, commun entre les membres des communautés, nécessitent d'être retracées. Landry et Peisey sont confrontées, comme tant d'autres communautés médiévales et modernes, à la difficile et conflictuelle exploitation des ressources et des espaces communs qu'elles se partagent et particulièrement des alpages. Ces pâturages (pascua) de haute attitude, façonnés par l'Homme pour l'élevage du bétail depuis des millénaires, complètent la polyculture vivrière des paysans montagnards. Au travers de l'exemple de deux communautés rurales, cet article met en lumière les techniques de bornage, avec le traçage précis d'une frontière entre un espace commun, l'alpage de la Grassaz exploité conjointement par les communautés de Landry et Peisey, et le territoire propre aux habitants de Peisey.*

Mots-clés : communauté, conflit, communs, sentence arbitrale, droit, alpage, pâturage d'altitude, limite, frontière, bornage.

Abstract. *On July 3, 1412, representatives from the communities of Landry and Peisey, in the Tarentaise Valley, claim in front of arbitrators and mediators responsible to bring peace and resolve conflicts that the source of the tensions between the two parishes is the property lines deemed obscuri, dark. The border and all the elements delimiting the shared mountain pasture of la Grassaz, used by the members of both communities must be redrawn. Landry and Peisey are both faced, like many medieval and modern communities, with the difficulties inherent to the exploitation of communal resources and spaces, especially alpine pastures. Those high-altitude pastures (pascua) shaped by humans across the millennia for the rearing of livestock, complete the food-producing polyculture of these mountain farmers. Using the example of two rural communities, this paper highlights techniques of physical demarcation, with the tracing of a border between a communal space, la Grassaz, collectively exploited by Landry and Peisey, and the territory specific to Peisey*

Keywords: community, conflict, common, arbitral award, duty, mountain pasture, line, border, demarcation.

Cet article est issu d'un mémoire de master soutenu à l'Université Savoie-Mont-Blanc en juin 2020. Ce mémoire sur les conflits forestiers et alpestres entre les communautés tarines de Landry et Peisey à la fin du Moyen Âge, a été mené sous la direction de Fabrice Mouthon (McF USMB - LLSETI EA 3706).

Les habitants des montagnes de Savoie disposent, sans doute bien avant que ne l'attestent les premières sources écrites, de zones d'exploitation partagées, les « biens communs ». Ces *communia*, eaux, forêts ou alpages sont gérés entre membres d'une ou plusieurs communautés et complètent les apports de l'agriculture vivrière des montagnards grâce aux bois ramassés ou aux herbes broutées par les troupeaux montés à l'estive, ce « déplacement intramontagnard de courte distance »[1] dans les étages subalpin et alpin (généralement entre 1600 et 2600 mètres d'altitude) pendant l'été.

Landry et Peisey sont des paroisses de Tarentaise dépendantes du comte puis dès 1416 du duc de Savoie. La Tarentaise est l'une des vallées intra-alpines les plus importantes par son étendue. Elle est délimitée par, au sud le massif de la Vanoise et la vallée de la Maurienne et au nord, par le massif du Beaufortain. Le chef-lieu de Landry est situé à moins de 800 mètres d'altitude, celui de Peisey est plus en amont, vers 1300 mètres d'altitude (fig. 1).

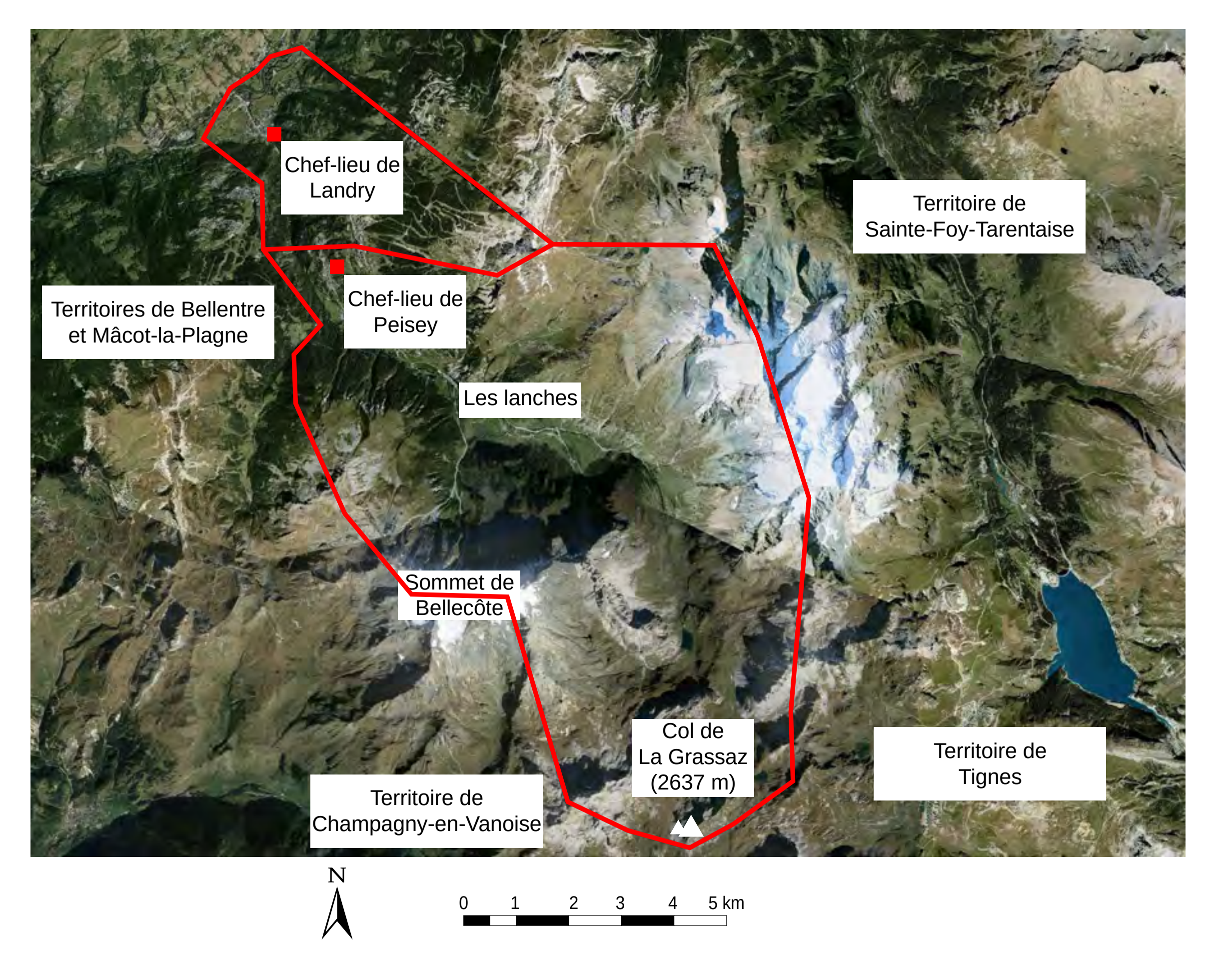


Figure 1. Limites (approximatives) du territoire des paroisses de Landry et Peisey
Photographie satellite Google Earth, Image © 2020 Maxar Technologies



Les hommes des deux paroisses se partagent des droits d'usage en tant que membre d'une communauté. Celle-ci regroupe l'ensemble des individus attachés à un territoire par des solidarités et des intérêts communs, en particulier ici pour l'inalpage des troupeaux sur l'alpage du mont appelé *Pinguis*, la montagne de la Grassaz, culminant à 2650 mètres d'altitude. Cette montagne se situe à l'extrême sud du territoire de Peisey, aux confins avec Champagny-en-Vanoise de l'autre côté des crêtes au sud, jusqu'au versant de la montagne que Peisey partage avec Tignes à l'est, et à la montée de la Tourne sur le territoire de Peisey au nord (fig. 2).

Cette situation singulière, dans laquelle Landry détient des droits sur un alpage dont elle ne partage pas les confins avec Peisey amène les deux paroisses à bien souvent composer pour faire valoir les droits d'usages de chacun et borner l'alpage en les respectant.

1 Rendu 2003, p. 10.

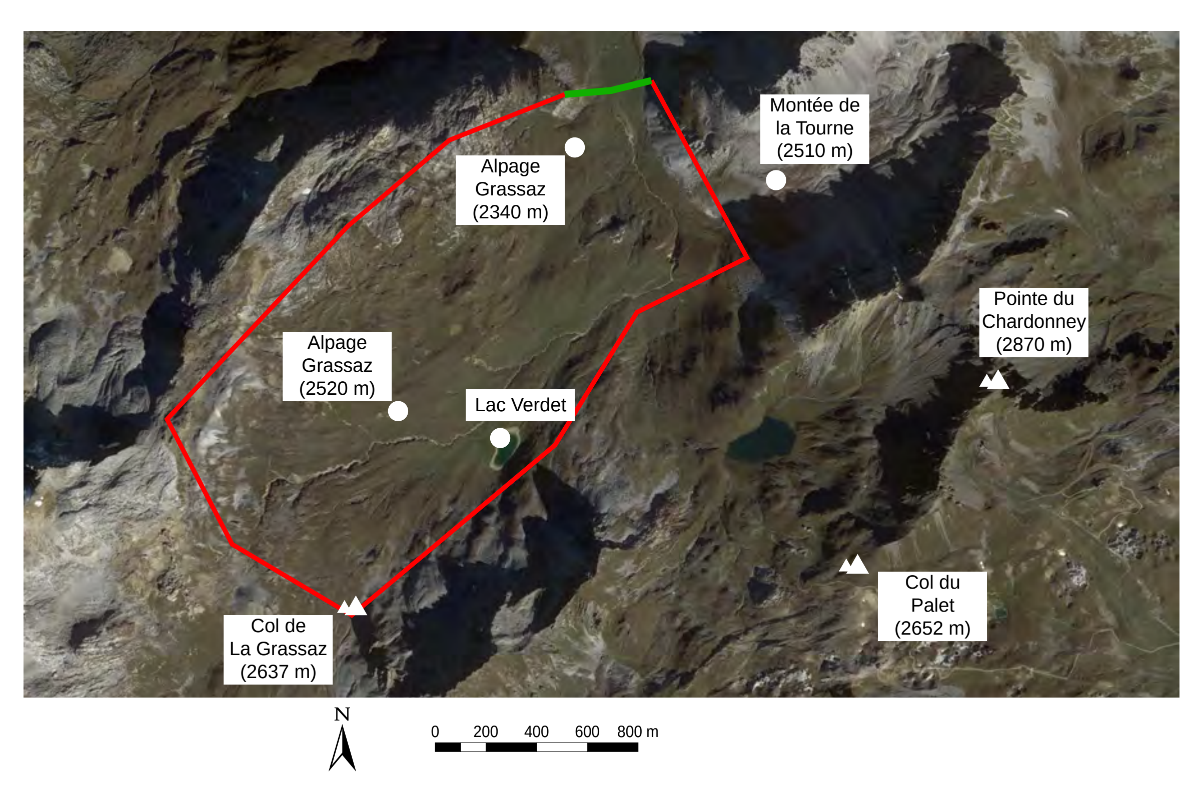


Figure 2. L'alpage commun de la Grassaz et ses limites
Photographie satellite Google Earth, Image © 2020 Maxar Technologies

Les sources : des experts locaux pour régler les conflits territoriaux

Il est nécessaire de clore les communs à l'aide de limites matérielles couvrant l'espace dans lequel s'appliquent les droits d'usages. Cette délimitation permet de matérialiser une frontière entre un espace collectif, partagé entre les deux communautés et un espace propre aux habitants de Peisey, l'alpage étant sur le territoire de cette paroisse. Lorsque ces limites ne sont plus visibles, les montagnards peuvent, par inadvertance ou en pleine conscience, abuser de leurs droits et des tensions éclatent et débouchent parfois sur de véritables conflits territoriaux.

Ces conflits nous sont documentés par quelques sentences arbitrales du début du xve siècle[2], conservées dans les archives communales (AC) de Landry et déposées aux archives départementales de Savoie (ADS). Ces sentences, rendues par des arbitres, sont rédigées une fois que les communautés ont « composé », qu'elles se sont entendues pour ramener la paix grâce à un compromis aménagé et imposé par ces arbitres (*arbitri*), aidés de médiateurs (*mediatores*).

Les membres des communautés choisissent des représentants, pour régler des litiges locaux et faire valoir les droits et l'intérêt commun[3]. Ce sont ces syndics ou procureurs, issus des élites rurales, qui nomment les arbitres, bien souvent des hommes de paroisses voisines à celles en conflit, comme Guillaume Buthode de la paroisse d'Aime, à une dizaine de kilomètres du village de Landry[4]. Les sources ne précisent pas les statuts et professions, mais ils font sans doute partie des familles paysannes influentes et sont nommés en qualité d'« experts » de confiance et connaisseurs du terrain et des tensions locales.

2 ADS, AC Landry : sentence arbitrale du 11 novembre 1411 (161Edépôt 35, nº 1) ; sentence arbitrale du 3 juillet 1412 (161Edépôt 35 nº 2) ; sentence arbitrale du 14 juillet 1435 (161Edépôt 36 nº 4) ; procès-verbal d'un bornage des montagnes communes à Landry et Peisey le 25 juillet 1569 (161Edépôt 38 nº 3).

3 Verdon 2006, p. 154-156.

4 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 1. Guillaume Buthode de Combe, de la paroisse de Aime et de Hugo Mugner du pré au-dessus de Saint-Jean sont nommés arbitres pour la sentence du 11 novembre 1411. *Communitates [...]se compromittunt totaliter et plenum compromissum faciunt in Villiermum Buthodi de Comba parrochia Ayme in probum arbitrium [...] pro parte dictorum hominum et communitatis Landee electum. Et in Hugonem Mugnerii de prato supra sanctum Iacobum pro parte dictorum hominum et communitatis parrochia Peysiaci in probum arbitrum.*

Les médiateurs quant à eux sont nommés d'un commun d'accord par les deux communautés. Ils sont issus des élites nobiliaires et/ou urbaines, des officiers du comte ou des ecclésiastiques[5]. Ils ont donc des tâches différentes des arbitres et œuvrent plutôt pour la bonne entente lors des discussions entre les parties opposées et le retour à la paix[6].

Les notaires viennent eux aussi d'une paroisse non impliquée dans le conflit et se chargent de donner la valeur juridique aux nouvelles délimitations imposées par les arbitres pour ramener la bonne entente. Ils rédigent aussi l'acte en double, pour que chaque communauté ait sa propre expédition[7].

Ces documents fournissent des informations précieuses sur les conflits récurrents entre communautés sur des espaces et des ressources nécessaires à la vie en montagne et leur résolution.

Une frontière effacée envenime les rapports entre Landry et Peisey

Les hommes de Landry sont d'autant plus attentifs aux droits qu'ils exercent sur un espace lointain fréquenté seulement quelques mois d'été et pour lequel les troupeaux doivent traverser le territoire de Peisey afin s'y rendre. Les arbitres précisent que les deux communautés doivent payer un servis ou impôt (*tributa*) en nature ou en monnaie au seigneur féodal, le comte et duc de Savoie, à qui appartient les communs, du droit de faire paître leurs bêtes sur ses terres[8]. Les deux communautés ont alors la possession[9] collective indivise et simultanée de droits sur la Grassaz[10].

C'est dans ce cas de figure que les conflits sont potentiellement les plus nombreux puisque chacun tient au respect de ses droits et particulièrement des limites physiques cloisonnant et délimitant, à l'image d'une frontière, l'espace commun de la Grassaz.

Lorsque la cause première du conflit réside dans des empiétements territoriaux, les arbitres veulent d'abord définir une nouvelle délimitation géographique des communs. Comme le souligne le géographe Roger Brunet, le territoire est « l'espace dans lequel on vit, dont on vit, que l'on « marque »[11]. Redéfinir et clarifier la frontière, les *limites*, préciser ce qui est commun et ce qu'il ne l'est pas, à l'aide de repères matériels, de marques, permet d'apaiser les tensions.

La sentence arbitrale du 3 juillet 1412[12] nous donne d'importantes informations concernant ces délimitations territoriales. Les représentants de Landry et de Peisey affirment que les limites des pâturages communs de la Grassaz, mises en place lors d'une précédente sentence arbitrale datée du 3 novembre 1395, sont maintenant *obscuri*[13], c'est-à-dire qu'elles ne sont sans doute plus claires, plus visibles. Il est important pour les usagers des communs de connaître cette frontière, mais surtout de connaître la zone dans laquelle s'exercent des droits collectifs particuliers[14]. Sinon, le conflit éclate et l'élévation de nouvelles limites ou la réaffirmation des anciennes par les arbitres et le notaire permet d'assoupir les tensions.

5 Mouthon 2001, p. 269.

6 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 1. Le frère Jean Reneyrol de Saint-Pierre d'Albini, noble Aymon d'Aime et Jean Ballay procureur du comte de Savoie sont nommés médiateurs pour la sentence arbitrale du 11 novembre 1411. *Necnon in venerabilem et religiosum virum fratrem Iohannem Reneyroli couventus fratrum Sancti Petri de Albigniaco nobilem Aymonem Iordani de Ayma et discretum virum Iohannem Ballay procuratum domini nostri Sabaudie comitis Maurianie et Tharentasie tanquam in medios pro utra quod parte communiter electos conserendo.*

7 Mailloux 2008, p. 18.

8 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, nº 4. *Dictarum partium teneatur et debeant solvere dominus feudalibus a quibus res infra confines suorum divisiorum moventur usagia animalia et alia tributa.*

9 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, nº 4. *Illis hominibus de Landrea habentibus possessiones infra confines divisionis illorum de Peysiaco que reperentur et supra traduce.*

10 Lassalle 2012, p. 39.

11 Cité par Michaud-Frejaville 2003, p. 3.

12 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2.

13 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Super quibus omnibus universis et singulis premissis questionibus querelis et debattis per declarando dictos limites et confines qui sunt obscuri inter partes.*

14 Verdon 2006, p. 39.

« Une marque repérable et lisible pour tous »[15]

Ces *limites*[16] sont matérialisées de plusieurs manières. Les repères sont d'une grande diversité : des noms de champs, des chemins, des cours d'eau, qui nous renseignent également sur la topographie de ces espaces montagnards. On grave également des croix sur des rochers[17] ou des troncs d'arbres dont la présence est significative dans le paysage.

Les documents mentionnent aussi des éléments non naturels. Par exemple, les hommes doivent planter (*planto*) des *metas lapidea*, des bornes en pierre. Ces bornes sont elles-mêmes localisées grâce à des éléments topographiques, à côté de tel rocher…[18] De la même manière, en 1225, la communauté d'Arles entreprend une redélimitation des pâturages de la Crau. Le viguier nomme trois *terminatores* chargés de poser les bornes en pierre gravées avec l'inscription *Partiment del Comtat* et *civitatis Arelatis*[19]. Nous n'avons pas d'informations aussi détaillées pour Landry et Peisey, mais la mission des arbitres en tant que connaisseurs du terrain local correspondrait à celle des *terminatores*.

Il est explicitement écrit dans la sentence du 14 juillet 1435[20] que les arbitres et médiateurs ont visité les lieux à l'origine des tensions (*inspectis* et *visitatis locis dicti debati*) après avoir entendu (*auditis*) les deux parties[21]. Ce sont eux qui décident du nouveau bornage et ils sont d'ailleurs payés pour cela par Peisey, qui doit réparer ses torts dans l'affaire[22]. Le notaire, présent sur les lieux, prend alors note des nouvelles limites. Il parcourt l'espace délimité pour « officialiser » le bornage fait par les arbitres et lui donner sa valeur juridique.

Les bornes matérialisant la frontière peuvent avoir d'autres formes. En 1444, dans la montagne du Lou en Vanoise, éclate un conflit de pâturage entre des villages mauriennais et la paroisse tarine de Saint-Martin-de-Belleville. Le juge de Maurienne et Tarentaise met fin à l'affaire et ordonne de planter une grande croix en bois au sommet de la montagne Dou Visiu en guise de bornage entre la zone mauriennaise et celle tarine[23]. Le caractère sacré de la croix renforce sans doute le respect des limites. Non loin de Landry, un conflit oppose Mâcot et Bozel à propos de délimitation de pâturages. En 1426, le procureur de Maurienne et Tarentaise fait poser des panonceaux sur lesquels est inscrite la phrase « *penuncellos armorum domini nostri Sabaudia ducis* », les armes du duc sont une garantie pour que les limites soient respectées par les communautés[24]. Une délimitation tracée avec seulement des éléments topographiques est peut-être moins dissuasive que ces bornes, panneaux et croix.

Il existe sans doute un « rituel » lors de la pose de ces *metas*, mais nos sources n'en font pas mention. Ronan Capron, doctorant à l'université Lyon III Jean Moulin, retrouve pour la Drôme médiévale un texte, portant sur une délimitation entre deux communautés, plus informatif que les sources de Landry. Le 14 juin 1444 les syndics de Grane et de Livron parcourent les nouvelles limites et font serment à chaque borne plantée en touchant la Bible et la borne. Sans aller jusqu'à parler de sacralisation du bornage, il est important pour les contemporains d'assurer le respect de ce dernier et donc de lui donner un caractère officiel et reconnu par les membres des communautés pour ne plus raviver les tensions territoriales grâce à une forme de ritualisation[25].

15 Portet 2007, p. 196.
16 Le terme est employé dans nos sources pour décrire à la fois ce qui s'apparente à des bordures, à l'idée de frontière et de limites matérielles.
17 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, nº 4. *Quendam grossum lapidem surdum in quo lapide facta excitit una crux a parte orientali.*
18 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Meta sive termini est et sint plantata ex parte rochatii de la Turnaz iuxta (...) grossum lapidem quadratum.*
19 Portet 2007, p. 200-201.
20 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, nº 4.
21 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, nº 4. *Per eosdem arbitros et medios inspectis et visitatis locis dicti debati insis quod per eosdem informacionibus utrisque partis et auditis omnibus et singulis que ipse partes dicere proponere et alegare voluerunt.*
22 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, nº 4. *Quod prenominati homines communitatis Peysiaci teneantur et debeant solvere dictis arbitris et medis […] pro eorum labore.*
23 Mouthon 2017, p. 484-485.
24 Onde 1943, p. 156.
25 Capron 2013, p. 60.

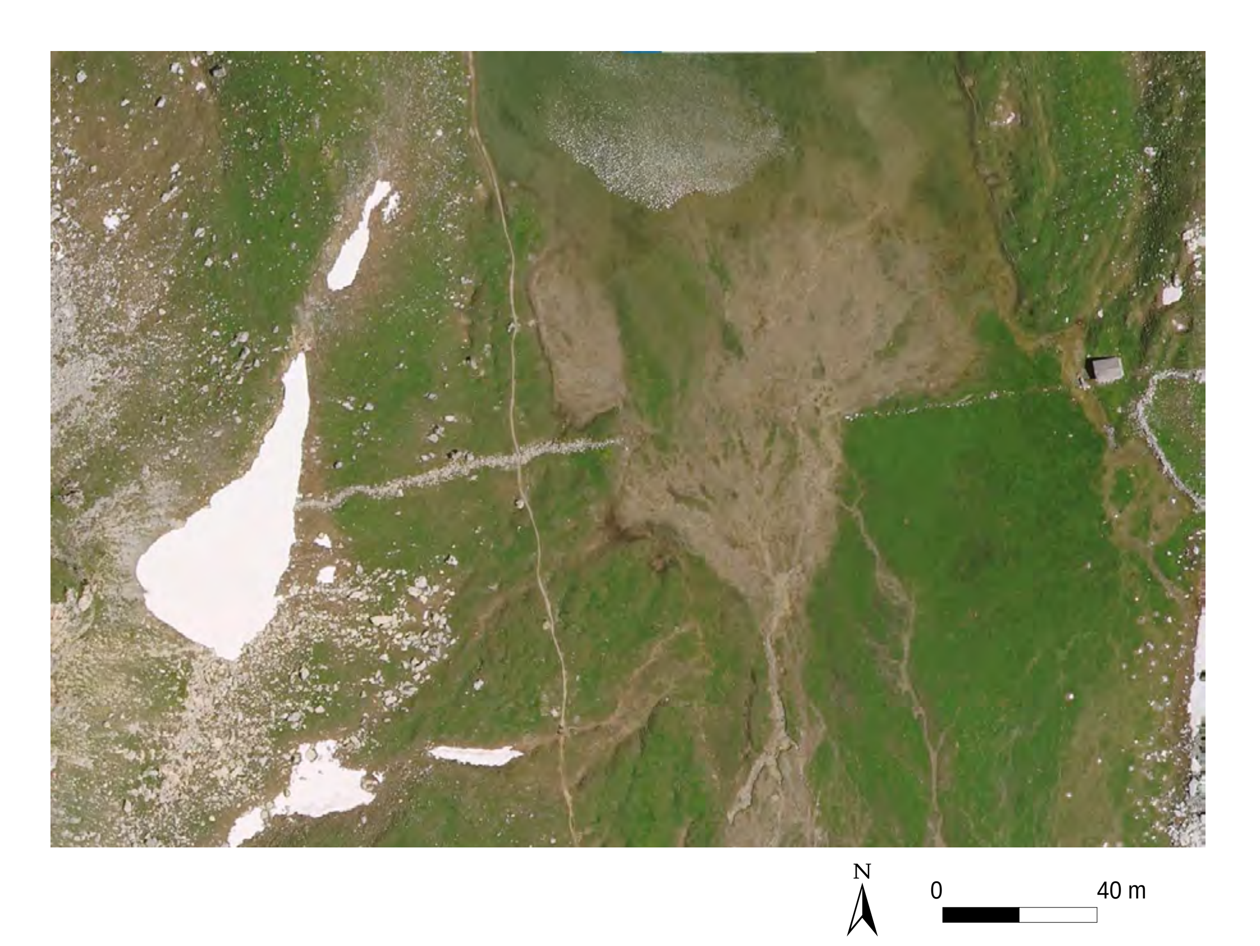


Figure 3. Muret en ruine délimitant l'entrée dans l'alpage de la Grassaz
Prise de vue aérienne geoportail.gouv.fr (© IGN 2020)

Pour Laure Verdon le bornage est une forme d'appropriation de l'espace collectif. La pose des bornes « n'implique sans doute pas un traçage linéaire, mais induit plutôt la notion de parcours, de passage d'un point à un autre, sur laquelle se fixe la mémoire collective »[26] grâce à la plume et au vocabulaire spécifique du notaire, aidé des arbitres et des représentants des communautés. Nous retrouvons cette idée du parcours de la frontière lors du bornage décrit dans la sentence arbitrale du 3 juillet 1412[27].

Le bornage des communs de la montagne de la Grassaz : « Placer et planter des bornes en pierre »[28]

Le 3 juillet 1412, les arbitres et médiateurs réaffirment les mesures concernant les communs de la Grassaz, prises dans de précédentes sentences arbitrales. Chacune des communautés peut y faire paître un troupeau communal de 50 animaux *sine lacte*, principalement des moutons, pour Landry et de 75 animaux sans lait pour Peisey durant l'estive, de mai-juin à septembre[29]. L'aridité du milieu explique peut-être l'interdiction de faire inalper les vaches laitières ici, le petit bétail étant plus adapté à la pente. Malheureusement, nous ne conservons que l'acte final réglant le conflit et nous n'avons donc pas mention des procédures annexes comme l'achat des bornes ou l'enquête préalable menée par les arbitres, médiateurs et représentants de Landry et Peisey.

26 Verdon 2006, p. 40.

27 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2.

28 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Posite et plantate mete.*

29 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Videlicet per illos de Peysiaco […] septuaginta quiquod animalia sine lacte et per illos de Landrea […] quinquaginta animalias sine lacte.*

L'objet principal du document de 1412 et de clarifier à nouveau ces limites, jugées alors *obscuri*[30] pour cesser les tensions. Les arbitres et médiateurs font poser quatre nouvelles bornes entre la montagne de la Grassaz et le plan Dou Chardonney[31]. Le notaire emploie conjointement les mots de *metas* et de *termini*. Mireille Mousnier et Pierre-Henri Billy retrouvent ces termes pour le Toulousain médiéval. Pour eux, alors que *meta* signifie simplement une borne, terminus renvoie « aux bornes limitatives de territoires de cités »[32]. *Termini* est donc employé parce qu'il s'agit d'un territoire commun collectif aux membres des deux communautés, séparé de celui propre aux habitants de Peisey.

La première borne est plantée en face des rochers de la Turnaz, la Tourne. La seconde est installée avec une grosse pierre fendue par le milieu, placée au pied de la roche d'Albart. Une autre est plantée au milieu du plan Dou Chardonney, et la dernière est placée de nouveau vers les rochers de la Tourne à côté d'une grosse pierre carrée[33]. Les bornes sont décrites par le notaire les unes après les autres, la première allant de tel lieu à un autre, puis la seconde de tel rocher à un autre jusqu'à former un espace entièrement délimité, la frontière est alors pleinement matérialisée.

Une fois ces bornes posées au sol, les arbitres obligent les hommes de la communauté de Landry à faire construire un muret à l'entrée des pâturages communs dans un délai de deux ans[34]. Il doit être assez épais avec une hauteur de quatre pieds, un peu plus d'un mètre. Son entrée, en forme de cleta, de porte à claire-voie, doit être suffisamment large pour faire passer les animaux allant pâturer[35]. Sur la fig. 2 nous avons choisi marquer les limites par une ligne continue renforçant l'idée d'un l'alpage clôt de toute part, mais les bornes se suffisaient à elles-mêmes avec le muret d'entrée et les contemporains n'avaient pas nécessairement le besoin de construire d'autres barrières sur le relief (fig. 3).

Ce muret est peut-être encore visible aujourd'hui, en ruine à côté d'un chalet, entretenu au fil des siècles. Il n'apparaît pas dans le cadastre du début du XIXe siècle, mais nous voyons bien, grâce à la prise de vue aérienne, cette construction linéaire à l'entrée des pâturages de la Grassaz.

Fabrice Mouthon retrouve pour les Bauges médiévales un exemple similaire. La montagne de l'Arclusaz à 2000 mètres d'altitude est sujette aux tensions entre une abbaye bénédictine et une abbaye cistercienne féminine. Les moines et moniales décident de mettre un terme aux litiges qui les opposent en partageant l'alpage. La construction de ce muret est sans doute la matérialisation de cet accord[36]. Des mesures sont aussi prises pour garantir le respect du bornage, si les communautés détériorent le muret, elles devront, à chaque fois, payer les frais pour le restaurer[37].

Des frontières éphémères à actualiser au fil des conflits

C'est le notaire, par sa connaissance du droit et aidé des arbitres connaisseurs du terrain, qui fixe ce que Juliette Lassalle appelle « la mémoire du territoire », puisque c'est par sa plume qu'il pose à l'écrit et officialise la matérialisation des limites[38] séparant le territoire commun de celui qui ne l'est pas. Ces professionnels du droit donnent leur valeur probatoire aux actes en les rédigeant en présence de témoins venus en majorité des paroisses voisines. Une fois les accords approuvés, la paix, que l'on espère toujours finale est instaurée.

Mais elle ne l'est jamais vraiment. Une vingtaine d'années plus tard, un nouveau bornage est mis en place dans les communs de la Grassaz par les arbitres et médiateurs de la sentence arbitrale du 14 juillet 1435[39].

30 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Super quibus omnibus universis et singulis premissis questionibus querelis et debattis per declarando dictos limites et confines qui sunt obscuri inter partes.*

31 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Dicti mons Pinguis [...] ruppibus superioribus et collibus usque ad locum plani dou Chardoney in quo loco [...] fuerunt et plantate de novo de precepto dictorum pro locum et mediorum quatuor mete sive termini.*

32 Mousnier et Billy 2005, p. 242-243.

33 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Quatuor mete sive termini directe affilantes per planum dou Chardoney contra rochatum de la Turnaz et a dicto rochatio directe affilando per dictum planum versus ruppem Albart. Item una alia meta seu lapis loco mete est et sint plantata in medio vel quasi dicti plani dou Chardonney et alia quarta et ultima meta sive termini est et sint plantata ex parte rochatii de la Turnaz iuxta grossum lapidem.*

34 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Dictus murus sic factus et completus bonus et sufficiens et bene muratii per modum super designatum a festo beate Marie Magdalenes proximo in duobus annis inde immediate sequentibus per predictos homines et personas parrochia Landree.*

35 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Videlicet bonnis et sufficiens grossitudinis trium pedum et altitudinis quatuor ab uno angulo usque ad alum et quod in eodem muro fiat exitus et ingressus sufficens et pro (...) dicta animalia infra dictum montem Pinguem et inde extrahendo in quoquid exitu manuteneater una cleta sive clearum bona sufficiens pro clandendo et apperiendo dictum exitum.*

36 Mouthon 2009, p. 179.

37 ADS, AC Landry, 161Edépôt 35, nº 2. *Item quod si infuturum dicti murus et cleta in exitu ponenda in aliqua parte diruerent, quod dicti homines parrochiarum Landree et Peysiaci [...] sumptibus (...) murum et cletam resitere teneanter totius quotiens fuerit nominatum.*

38 Lassalle 2006, p. 394.

39 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, nº 4.

Il est cependant moins précis que celui de 1412, l'expression *meta directe tendendo ad plures alias metas,* une borne s'étend vers plusieurs autres bornes, sans plus de précisions topographiques, est excessivement employé, rendant la localisation du tracé de la frontière difficile. Les arbitres et médiateurs prennent le soin, puisque c'est ce qui a causé la colère des peiserots, de définir les zones qui appartiennent exclusivement à ceux de Peisey pour que ceux de Landry n'y pénètrent pas et précisent le chemin (via) c'est-à-dire la piste à troupeau ou « draille » (*trahia*), que doivent emprunter les landrigeots avec leur bétail pour se rendre jusqu'aux pâturages communs de la Grassaz[40]. L'acte, comportant les nouvelles délimitations, est ensuite lu à Bellentre, dans un espace neutre, la cour intérieure de la maison de noble Antoine d'Épine, devant témoins[41].

Un acte de bornage de 1569 est également conservé dans les AC de Landry. Il porte sur les montagnes de la Plagne et d'Entrelac, au nord de la montagne de la Grassaz. Là, ce sont les syndics qui ont demandé au lieutenant de la châtellenie de Bourg-Saint-Maurice et au châtelain de Tarentaise de venir sur les lieux en question pour la rénovation des limites et la pose de nouvelles bornes. Les deux officiers du duc, dont le profil ressemble à celui des médiateurs du xve siècle, « auroient faict eslection et nomination d'ung commung accord et arrest » de plusieurs personnes pour tracer le bornage entre les deux communautés et ainsi éviter « débatz aususdites parties[42] ».

La quantité et la qualité de sources conservées dans les archives communales de Landry nous ont permis de mener une étude locale approfondie dans le cadre d'un mémoire. Ces deux communautés paysannes et montagnardes sont « comme les autres » et nous renseignent sur la gestion de ces espaces vécus en montagne dont les traits se retrouvent dans bon nombre de communautés tant au Moyen Âge qu'aux temps Modernes.

Bien que le terme générique de *limites* ne renvoie peut-être pas pour les contemporains à de véritables frontières, le bornage témoigne d'une réalité concrète vécue par les paysans montagnards. Il s'agit avant tout de délimiter avec précision, grâce à la pose de bornes localisées par des éléments repérables – voire d'un muret –, la frontière d'espaces dans lesquels s'exercent des droits d'usages particuliers. Aujourd'hui la montagne de la Grassaz est plus fréquentée par des randonneurs que par des troupeaux communaux, mais devant l'alpage se tient encore quelques pierres sèches héritières des siècles d'estive ayant fait vivre les paysans des vallées savoyardes.



40 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, n° 4. *Item ordinaverunt dicti arbitri medii et amicabiles compositores quod homines communitatis Landree teneantur et debeant ac eorum successores facere eorum viam et trahiam pro eorum animalibus ducendis tam ad montem et loca ut super eisdem in divisionibus traditi quod ad montem Pinguis*.

41 ADS, AC Landry, 161Edépôt 36, n° 4. *Acta et recitata fuerunt hec apud Bellentrum in placea interiori domus nobilis Anthoneti de Spina.*

42 ADS, AC Landry, 161Edépôt 38, n° 3.

Bibliographie

Liste des abréviations

AC = Archives Communales.

ADS = Archives Départementales de Savoie.

Sources anciennes

ADS, AC Landry, 161Edépôt 35 nº 1, sentence arbitrale du 11 novembre 1411.

ADS, AC Landry, 161Edépôt 35 nº 2, sentence arbitrale du 3 juillet 1412.

ADS, AC Landry, 161Edépôt 36 nº 4, sentence arbitrale du 14 juillet 1435.

ADS, AC Landry, 161Edépôt 38 nº 3, procès-verbal d'un bornage des montagnes communes à Landry et Peisey le 25 juillet 1569.

Travaux

Capron R. 2013, *La communauté rurale en conflit pour ses confins. Délimitation, appropriation et occupation du territoire*, Mémoire de master, ENS (inédit).

Lassalle J. 2006, « Territoires de confins et délimitations territoriales. Les litiges fonciers entre communautés d'habitants de la haute vallée de la Roya (xive-xve siècle) », *in* T. Lienhard (éd.), *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations*, Mulhouse, p. 391-403.

Lassalle J. 2012, « La propriété collective dans la Haute Roya à travers les règlements de contentieux territoriaux (xiie-xve siècles) », *in* M. Ortolani, O. Vernier, M. Bottin (éd.), *Propriété individuelle et collective dans les Etats de Savoie*, Nice, p. 25-45.

Mailloux A. 2008, « L'émergence du notariat à Lucques (VIIIe-Xe siècle). Normes et pratiques d'un corps professionnel », *in Le notaire, entre métier et espace public en Europe viiie-xviiie siècle*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2008, p. 10-22.

Michaud-Fréjaville F. 2003, « Introduction », *in Paysans en leur communauté*, Cahiers de recherches médiévales 10, p. 3-5.

Mousnier M. et Billy P.-H. 2005, « Dura lex, sed dex ! De la borne au territoire, variations sur le dex du xiie au xve siècle », *in* B. Cursente, M. Mousnier (dir.), *Les territoires du médiéviste*, Rennes, p.237-268.

Mouthon F. 2001, « Le règlement des conflits d'alpage dans les Alpes occidentales médiévales (xiiie-xvie siècle) », *in Les règlements de conflits au Moyen Âge. Actes du XXXIe congrès de la SHMES,* Paris, p. 259-279.

Mouthon F. 2009, *Les Bauges médiévales*, Chambéry, Université de Savoie.

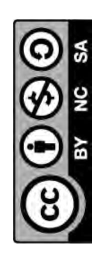
Mouthon F. 2017, « Gestion indivise d'une montagne disputée. La montagne du Lou et les quatre paroisses de Maurienne (xiiie-xvie siècles) », *in* G. Castelnuovo, S. Victor (éd.), *L'Histoire à la source : acter, compter, enregistrer (Catalogne, Savoie, Italie, xiie-xve siècle)*, p. 481-502.

Onde H. 1943, « Verts alpages, vieux procès », *Revue de Savoie* 3, p. 152-159.

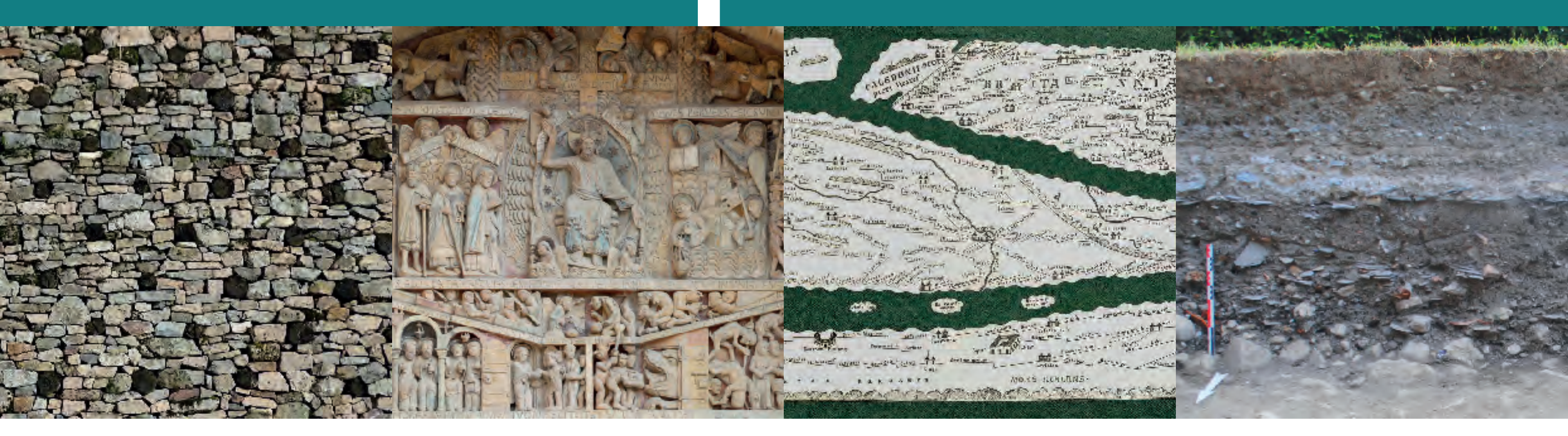
Portet P. 2007, « Les techniques du bornage au Moyen Âge : De la pratique à la théorie », *in* F. Reduzzi Merola (dir.), *Sfruttamento tutela e valorizzazione del territorio : dal diritto romano alla regolamentazione europea e internazionale*, Naples, p. 195-218.

Rendu C. 2003, *La montagne d'Enveig : une estive pyrénéenne dans la longue durée,* Canet, Trabucaire.

Verdon L. 2006, *La terre et les hommes au Moyen Âge,* Paris.



Frontière·s
publications-prairial.fr/frontiere-s
Revue d'Archéologie, Histoire & Histoire de l'art



N° 3 : Matérialiser la frontière

Numéro dirigé par
Cécile MOULIN (HiSoMA-ArAr) et Mathilde DURIEZ (ArAR)

Pour ce troisième numéro, les auteur·rice·s étaient invité·e·s à s'interroger sur les modalités de formalisation et de conception de la frontière. Les huit contributions abordent différents types de matérialités, de l'Antiquité à l'époque moderne, qu'il paraît pertinent de répartir en trois thématiques.

La première traite de l'aspect matériel de la frontière dans le monde moderne, par le biais d'approches croisées du matériel archéologique. **J.S. Baldi** (CNRS, Archéorient), en appliquant les méthodes de l'archéologie des techniques, étudie des pithoi antiques utilisées aux XIXe et XXe siècles pour stocker des aliments. Son étude permet de retracer la frontière entre les milices libanaises qui se sont affrontées dans le village de Qleiaat entre 1988 et 1990. **B. Besnard** (Lyon 2, Archéorient) adopte une démarche ethnoarchéologique afin d'étudier les techniques et les aménagements matériels liés au problème de l'évacuation des eaux et à sa gestion dans l'architecture de brique de terre crue de la région de l'intérieur de l'Oman.

Le deuxième axe aborde la question de la matérialisation de la frontière entre espaces sacrés et espaces profanes depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge, au travers de quatre contributions. **M. Sauvage-Cerisier** (Université de Lille, HALMA) s'intéresse ainsi aux multiples frontières qui permettent de protéger les cérémonies secrètes données dans les sanctuaires de Déméter du Péloponnèse et s'interroge sur leur impact sur la communauté de fidèles. **M. Emion** (Université Rouen Normandie, GRHis) montre comment, du IVe au VIe siècle, se manifestait la frontière entre l'Empereur romain et le commun des mortels, tant d'un point de vue matériel que symbolique. **R. Demès** (Université de Lille, IRHiS - CESCM) développe une réflexion autour de la figure des paons affrontés représentés sur les chancels lombards des VIIIe-IXe siècles. Les chancels servant à matérialiser la frontière entre les fidèles et le clergé, l'auteur interroge ici le lien entre décor et support. Enfin, **S. Chardonnet** (Montpellier 3, CEMM) traite du remploi des sculptures de lions dans les entrées des églises du XIe au XIIIe siècle de la région du Comté de la Marche (Creuse et ses marges) et propose d'y voir une délimitation entre le sacré et le profane.

Le troisième axe traite de la délimitation matérielle des espaces dans les sociétés. **M. Villetard** (Université de Lille, HALMA) s'intéresse ainsi à la nature des frontières permettant de délimiter les lieux d'enseignements des espaces de circulation dans l'empire romain. Pour finir, **C. Toppin** (Université Savoie-Mont-Blanc, LLSETI) étudie la mise en place d'un bornage pour la délimitation fiscale et juridique d'un alpage – celui de la Grassaz - exploité par deux communautés rurales du Moyen Âge.

Frontière·s. *Revue d'archéologie, histoire et histoire de l'art* est soutenue par la Maison de l'Orient et de la Méditerranée (FR 3747) et hébergée par la pépinière de revues Prairial. Elle est librement consultable et téléchargeable à l'adresse https://publications-prairial.fr/frontiere-s.







